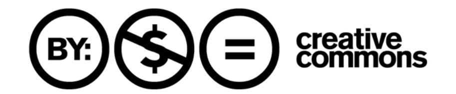


Études chinoises

Circulation du savoir entre la Chine, la Mongolie et le Tibet au XVIIIe siècle. Le prince mGon-po skyabs

Françoise Wang



Résumé

Maîtrisant parfaitement le mongol, le chinois et le tibétain, mGon-po skyabs est une figure marquante de la période de bouillonnement interculturel qui caractérise les débuts de la dynastie des Qing. Pour des raisons politiques, mais aussi par intérêt personnel, les premiers empereurs mandchous apportèrent un large soutien au bouddhisme tibétain. mGon-po skyabs fut particulièrement actif dans la première moitié du XVIIIe siècle. À la base de toutes ses activités, on retrouve son intérêt pour le bouddhisme, qu'il s'agisse de doctrine, de pratique rituelle ou des grandes sciences périphériques telles que philologie, médecine, histoire ou art. Dans ces domaines, ce prince mongol fut souvent un précurseur ou du moins fit-il preuve d'une efficacité remarquable dans la diffusion des connaissances et des outils qui en permettaient la compréhension. il fut également, de façon plus ou moins consciente, un vecteur important dans la diffusion de nouveaux concepts politiques et idéologiques.

Abstract

The circulation of knowledge between China, Mongolia and Tibet in the eighteenth century : Prince mGon-po skyabs".

Having perfectly mastered Mongol, Chinese and Tibetan, mGon-po skyabs was an outstanding figure in the period of intercultural ferment that characterized the beginning of the Qing dynasty. For political reasons as well as personal interest, the first Manchu emperors particularly favored Tibetan Buddhism. Prince mGon-po skyabs was particularly active in the first half of the eighteenth century, and, in all of his endeavors -in doctrine or ritual practice, or peripheral sciences such as philology, medicine, history or art -one discovers his concern for Buddhism. In all these fields, this Mongol prince was often a forerunner or at least proved to be remarkably efficient in the diffusion of knowledge and the creation of tools that enabled others to understand them. And, more or less consciously, he was an important agent in the diffusion of new political and ideological concepts.

Circulation du savoir entre la Chine, la Mongolie et le Tibet au XVIII[e] siècle. Le prince mGon-po skyabs

Françoise Wang-Toutain *

L'empereur Qianlong (*r.* 1736-1796), celui qui donna à l'empire chinois sa plus grande extension et permit un développement sans précédent des arts et de la culture chinoise, a été longtemps considéré, avec son grand-père Kangxi (*r.* 1662-1723), comme l'un des empereurs non-han les plus fortement sinisés. Il était admis sans l'ombre d'un doute que tous deux s'étaient appliqués, avec beaucoup d'habileté, à fonder leur pouvoir sur les principes de la morale confucéenne ou plus exactement sur les règles du confucianisme impérial [1]. Depuis une dizaine d'années cependant, la personnalité de ces deux empereurs est envisagée sous un jour plus complexe, surtout celle de Qianlong dont l'intérêt personnel pour le bouddhisme, notamment dans sa forme tibétaine, est désormais mis en avant grâce à de nouveaux éléments d'information. On reconsidère également le mode de gouvernement choisi par Kangxi et développé par Qianlong : sous leurs règnes, la conception chinoise du Fils du ciel, étroitement sinocentrique, semble avoir été complétée, si ce n'est supplantée, par celle du monarque univer-

---

* Centre de recherche sur la civilisation chinoise (UMR 8583, EPHE et CNRS), Collège de France.

[1] Sur cette expression, cf. Crossley (1999), p. 227.

sel [2]. Rappelons que le monarque universel, appelé aussi Roi à la roue ou roi Cakravartin, est un thème indien très ancien ; dès le IIIe siècle avant notre ère, il fut repris dans les milieux bouddhiques qui cherchaient à créer une correspondance temporelle symbolique au pouvoir spirituel illimité du Buddha et qui désiraient en même temps se placer sous le patronage des grandes dynasties indiennes. Accompagnant la diffusion du bouddhisme et les efforts des communautés pour s'assurer le soutien des gouvernants, le concept du roi Cakravartin se développa en Chine dès le VIe siècle en connaissant parfois un processus de sinisation. Mais c'est probablement avec Kangxi, et plus encore avec Qianlong, que la référence à cette idée et son utilisation devinrent à la fois plus systématique et plus complexe. Plusieurs arguments sont avancés pour soutenir cette thèse. L'usage constant du multilinguisme [3], notamment dans les cadres administratif et politique, et le soutien considérable que ces deux empereurs apportèrent au bouddhisme tibétain sont certainement les plus probants. Or, lorsqu'il s'agit d'étayer ces points, notamment le second, il est fait invariablement référence à la lignée des lCang-skya Hutuktu. Le second lCang-skya, Ngag-dbang blo-bzang chos-ldan (1642-1715), avait été invité à Pékin en 1693 et fut très proche de Kangxi et de son fils Yongzheng. Quant au troisième lCang-skya, Rol-pa'i rdo-rje (1717-1786), il était originaire de l'Amdo (t. A mdo [4], actuelle province chinoise du Qinghai), cette région où confluaient les influences tibétaine, mongole et chinoise. Il avait à peine dix ans lorsqu'il arriva à Pékin et devint l'un des compagnons de jeu et d'étude du futur empereur Qianlong. Il est certain qu'il joua un rôle décisif dans l'action de ce souverain en faveur du bouddhisme tibétain. Cependant,

---

[2] Crossley (1999) ; Rawski (1998) ; Berger (2003).

[3] Pamela Crossley écrit : "As the court became more explicit in its formal claims to universalism, the emperorship's 'simultaneous' (*kamciha, ho-pi* [*hebi*]) expression in two or more languages took on a fundamental symbolic role in the imperial culture". Cité par Rawski (2005), p. 315.

[4] J'utilise les abréviations suivantes : s. pour sanskrit, ch. pour chinois, t. pour tibétain et m. pour mongol.

sans remettre en question les qualités indéniables d'érudition et de diplomatie de cette grande lignée des lCang-skya Hutuktu, il me semble important d'insister sur le fait que l'action de ces religieux était loin d'être isolée et qu'elle participait à un mouvement d'ensemble animé par de nombreux autres érudits, religieux ou non, dont la postérité n'a pas toujours retenu l'importance. Yonten Gyatso avait déjà attiré l'attention sur le maître du troisième lCang-skya Hutuktu, Ganden Siregetu Blo-bzang bstan-pa'i nyima (1689-1762), soulignant que c'était très probablement à ce dernier qu'il convenait d'attribuer, entre autres, l'aménagement de l'ancien palais Yonghe gong 雍和宫 en temple tibétain [5]. Le présent article s'attache à rendre justice à un autre personnage que l'histoire a relégué souvent au second plan bien qu'à mon sens il ait été l'un des précurseurs de l'œuvre du troisième lCang-skya Hutuktu et surtout l'un des maillons essentiels du soutien que Qianlong accorda au bouddhisme tibétain. Il s'agit de mGon-po skyabs (ch. Gongbu zhibu 工布直布), prince originaire de l'actuelle Mongolie intérieure actif entre 1692 et 1749 [6]. La vie et l'œuvre de ce personnage qui maîtrisait parfaitement le mongol, le chinois et le tibétain et qui avait une certaine connaissance du mandchou, illustre parfaitement cette période de multilinguisme qui caractérise le règne des premiers empereurs mandchous. À travers ses contributions à plusieurs ouvrages de philologie, on constate que sa grande érudition en matière de bouddhisme lui permit de participer activement à différentes traductions de textes bouddhiques et de jouer un rôle majeur dans l'élaboration des rituels funéraires impériaux qui se développèrent sous Qianlong. Nous étudierons également son apport dans la diffusion de la médecine tibétaine ainsi que les textes qu'il consacra à l'histoire du bouddhisme et qui marquèrent profondément le développement de l'historiographie mongole et tibétaine. Nous soulignerons enfin l'importance du traité d'iconométrie bouddhique

---

[5] Yonten (1994).

[6] On a peu d'éléments biographiques concernant ce personnage, et ses dates de naissance et de mort restent incertaines. Cf. Atwood (2004), p. 208-209 et Dharmatala (1987), p. 393.

que mGon-po skyabs traduisit et commenta en chinois, traité qui fut et reste encore de nos jours, un ouvrage de référence.

Originaire de Mobei 漠北, dans l'est de l'actuelle Mongolie intérieure, mGon-po skyabs appartenait au clan Üjümüchin (ch. Wuzhumuqin 乌朱穆秦). L'histoire de ce clan dont les princes étaient les descendants cadets de Ginghis Bodi Alag Khan (1519-1547), fut associée étroitement aux débuts de la dynastie mandchoue. En effet, au début du XVIIe siècle, Ligdan Khan (1604-1634), un descendant de la dynastie mongole des Yuan, essayait de reconstruire un empire mongol dans la région de Chahar, proche du territoire occupé par les Üjümüchin. Ces derniers refusèrent de s'allier avec lui et, en 1627, ils se mirent sous la protection des Mandchous qui devenaient de plus en plus puissants. En 1634, le futur fondateur des Qing vainquit Ligdan Khan. Deux princes Üjümüchin furent alors choisis pour être « princes héréditaires gouvernants » (m. *jasag*) [7] des bannières Üjümüchin de droite et de gauche. Le père de mGon-po skyabs, Udari, occupa la fonction d'administrateur de la bannière de droite (m. *tusalaghci taiji*) [8]. Mais Udari et son fils aîné qui moururent respectivement en 1690 et 1692, furent tous deux accusés à titre posthume, d'avoir participé à un complot contre les Mandchous. Ce n'est que grâce à l'intervention personnelle de Kangxi que mGon-po skyabs fut autorisé à succéder à son père dans la charge d'administrateur. À la suite de cet épisode, mGon-po skyabs se rendit à Pékin où il demeura, semble-t-il, jusqu'à la fin de sa vie. D'après une préface à l'un des ouvrages qu'il composera en 1742, c'est parce qu'il connaissait les langues des pays de l'Ouest (Xitu 西土) que Kangxi le fit tout spécialement demeurer à la capitale (*teliu didou* 特留帝

---

[7] Sur ce terme qu'il traduit par « chef de bannière », cf. Farquhar (1960), p. 116-117 et p. 167 n. 2. Sur une définiton plus religieuse de ce titre, cf. Rawski (1998), p. 254-255.
[8] *Taiji* était à l'origine un titre mongol donné aux descendants de la famille de Ginghis Khan. Sous les Qing, ce terme fut utilisé pour désigner la « petite noblesse ». Cf. Bawden (1989), p. 88.

都)[9]. L'empereur lui accorda par ailleurs en mariage une princesse de la famille impériale mandchoue ce qui lui valut le titre honorifique de « gendre impérial »[10].

On connaît bien la stratégie des « otages politiques » pratiquée par les empereurs mandchous à l'égard des figures emblématiques du monde tibétain ou mongol, notamment dans le domaine religieux. Elle se traduisait par une « invitation » à demeurer à la capitale et par l'aménagement de conditions de séjour qui pouvaient se révéler très agréables et fructueuses. On ne sait si ce fut le cas pour mGon-po skyabs. Quoi qu'il en soit, après son arrivée à Pékin, l'activité de ce prince fut essentiellement celle d'un érudit. Aucune trace ne subsiste d'une quelconque responsabilité militaire ou politique bien qu'il ait conservé son titre d'administrateur de bannière.

Depuis la diffusion du bouddhisme en Mongolie au XIIIe siècle, le bilinguisme mongol-tibétain était relativement courant dans ce pays. Les religieux, qui avaient généralement fait leurs études dans un grand monastère du Tibet central, rédigeaient souvent leurs écrits directement en tibétain. Ainsi, Choiji Odser (t. Chos-kyi-'od-zer), le grand érudit mongol du XIVe siècle, composa d'abord en tibétain les célèbres *Douze actes du Buddha*. Ce n'est que plus tard que cet ouvrage fut traduit en mongol[11]. Jusqu'au XVIIe siècle, la diffusion du savoir chez les Mongols s'effectuait essentiellement par ces religieux formés en milieu tibétain.

Comme la plupart des enfants de l'aristocratie mongole, le jeune mGon-po skyabs étudia très certainement auprès de grands ecclésiastiques tibétains non seulement le tibétain, langue de prestige, mais également les grandes sciences profanes incluses dans le cursus des études bouddhiques : grammaire, poésie, art et médecine. Par ailleurs, en tant que fils d'administrateur d'une bannière de l'empire mandchou, mGon-po skyabs

---

[9] *T.* 1419, vol. 21, p. 937c.

[10] *Efu* en mandchou, *efu* 额驸 ou *yipin* 仪宾 en chinois, *epu* en tibétain. Sur les « liens impériaux » par le mariage, cf. Rawski (1991), p. 170-203.

[11] Malheureusement, c'est uniquement cette traduction qui nous est parvenue. Cf. Poppe (1967), p. 11.

reçut probablement aussi, dès son enfance, une certaine éducation en chinois. Même si les règlements impériaux interdisaient aux princes Mongols d'apprendre le chinois et de l'écrire, ceux qui vivaient à proximité des frontières, et notamment l'aristocratie des bannières, étaient fortement sinisés. Les qualités d'érudition et les connaissances linguistiques dont mGon-po skyabs fera preuve tout au long de sa vie en témoignent. En revanche, l'utilisation rarissime de la langue mandchoue dans ses travaux de traduction et de compilation ou dans ses commentaires laisse à penser que mGon-po skyabs n'eut jamais une bonne maîtrise de cette langue.

En 1723, à l'avènement de Yongzheng (*r.* 1723-1736), mGon-po skyabs devint directeur de l'École de tibétain (t. *bod-kyi slob-grwa'i spyi-dpon*, ch. *Xifan xue zongli* 西番学总理, m. *Töbed* ou *Tangyud bicig-ün suryayuli*). Plusieurs professeurs de cette École qui collaborèrent avec lui dans le cadre de divers projets, acquirent une certaine notoriété. On citera ici le précepteur national (ch. *guoshi* 国师) originaire de l'Urad, Bilig-ün-dalai, plus connu sous le nom de Shes-rab rgya-mtsho, et le maître bsTan-jin chos-dar dont nous reparlerons plus bas. Cette École dépendait de la Cour chargé des provinces extérieures (*Li fan yuan* 理藩院). Celle-ci fut la première institution de l'histoire de l'empire chinois qui prit en compte et géra les populations non chinoises des périphéries, non pas dans le cadre de la politique étrangère mais en les intégrant au sein d'un système de rituels impériaux visant à donner le statut de « sujets de l'empire » à des personnes ethniquement et culturellement étrangères à la Chine [12]. En cela, elle rompait avec l'attitude traditionnellement sinocentrique de l'empire chinois. Cette institution, qui avait été créée dès 1638 et qui était présidée statutairement par un Mandchou ou un Mongol [13], fut classée parmi les « huit *yamen* » 衙门, c'est-à-dire parmi les organes majeurs du gouvernement central.

---

[12] Chia (1993), p. 60-92.

[13] Crossley et Rawski (1993), p. 77.

Philologie et traduction de textes bouddhiques

Le philologue

Au début des Qing, alors que l'empire fonctionnait sur une base pluri-ethnique et multilingue, la composition et la diffusion de manuels de langue, de lexiques et de dictionnaires revêtaient une importance presque stratégique et les empereurs Kangxi, Yongzheng et Qianlong patronnèrent très largement ces activités. Pour mGon-po skyabs qui occupait un poste de responsabilité à l'École de tibétain, la rédaction de ces ouvrages de nature philologique et lexicographique alla donc souvent de pair avec ses travaux de traduction. C'est ainsi qu'il participa à la rédaction d'un manuel de tibétain pour les Mongols intitulé *Comprendre aisément la langue tibétaine* [14]. Cet ouvrage avait été commandité par Kangxi à un groupe d'érudits comprenant également le deuxième lCang-skya Hutuktu et le *bla-ma* bsTan-'jin chos-dar – professeur de l'École de tibétain mentionné plus haut. L'impression de ce livre fut financée par le prince impérial Yunli 允禮, dix-septième fils de Kangxi et fervent protecteur du bouddhisme tibétain [15]. En 1737 fut adjoint un appendice composé par plusieurs autres professeurs de l'École de tibétain parmi lesquels le précepteur national Bilig-ün-dalai déjà cité [16]. Nous retiendrons ici que cet ouvrage a servi de base aux manuels de tibétain composés ultérieurement.

mGon-po skyabs est également l'auteur d'un manuel de sanskrit à l'usage des Mongols et des Tibétains intitulé *Voyelles et consonnes* (t. *dByangs gsal bzhugs*, m. *Egesig üsüg kiged geyigülügci üsüg üd orusi-*

---

[14] t. *Bod-kyi brda-yig rtogs-par sla-ba*, m. *Töbed üge kilbar surqu bicig*. Vostrikov (1970), p. 279-280. Pour une édition datée de 1737, cf. Smith (1969), p. 144a ; Heissig (1954), p. 74-75.

[15] Sur ce prince, cf. A. Hummel (1943), I, p. 331. On notera que pour ce prince, comme pour beaucoup de personnes de la famille impériale, l'ouvrage dirigé par Hummel passe totalement sous silence (ou ignorait ?) toute activité bouddhique. Cela est particulièrement évident dans le cas du seizième fils de Kangxi. Cf. plus bas, n. 19.

[16] Heissig (1954), p. 75, n. 1.

ba) [17]. Ce manuel fut certainement utilisé pour exécuter le vaste travail de compilation de *dhāraṇi* en quatre langues réalisé de 1738 à 1759 sous le règne de Qianlong [18]. D'après le colophon, c'est à la demande du prince impérial Yinlu 胤禄, seizième fils de Kangxi, que mGon-po skyabs avait entrepris la composition de ce manuel. Cet oncle de Qianlong était lui-même réputé pour ses connaissances en phonologie et s'intéressa à la prononciation des *mantra*. Il joua également un rôle très important dans la diffusion du bouddhisme tibétain au sein de la cour impériale [19]. Il écrira une préface au traité d'iconométrie compilé par mGon-po skyabs sur lequel nous reviendrons plus bas.

Mais il convient surtout de mentionner la collaboration de mGon-po skyabs au grand projet dirigé par le troisième lCang-skya Hutuku, la rédaction d'un lexique tibétain-mongol des termes bouddhiques. Ce travail était directement lié à la traduction en mongol de la deuxième partie du canon bouddhique tibétain *Section des traités* (t. *bsTan-'gyur*). La compilation du canon mongol, qui s'appuyait essentiellement sur la traduction de textes tibétains, avait déjà reçu le soutien impérial sous la dynastie des Yuan, mais elle n'avait pu aboutir. C'est seulement sous le règne de Kangxi que la traduction de la première partie, *Section des Paroles du Buddha* (t. *bKa'-'gyur*) fut achevée. Elle fut finalement gravée en mongol à Dolon nor de 1717 à 1720, puis imprimée. C'est donc une vingtaine d'années plus tard que Qianlong demanda au troisième lCang-skya Hutuktu de traduire et d'éditer le *bsTan-'gyur*.

Les Mongols connaissaient les mêmes difficultés que celles qu'avaient connues les Tibétains dans leurs essais d'harmonisation du

---

[17] Une reproduction de cet ouvrage a été faite par Raghu Vira (1941). D'après le colophon, mGon-po skyabs écrivit de sa main les lignes de mongol de l'ouvrage. Pour le rédiger, il s'appuya sur un texte similaire composé en tibétain en 1587 à la demande du troisième Dalai Lama. Heissig (1954), p. 89. Cf. également Poppe (1964), p. 122, n.°123.

[18] Heissig (1954), p. 137-138.

[19] Il portait le titre de *zhuang qinwang* 庄亲王. Hummel (1943), p. 925. Je n'ai pas pu consulter l'ouvrage qu'Uspensky a consacré à ce prince. Cf. Uspensky (1997).

vocabulaire bouddhique. Confronté à ces problèmes de précision et d'homogénéité pour entreprendre la traduction du *bsTan-'gyur*, lCang-skya Hutuktu proposa de compiler tout d'abord un lexique des termes bouddhiques. L'empereur, dont l'intérêt pour les problèmes de traduction est bien connu [20], fut immédiatement acquis à cette idée, fondement d'une standardisation lexicale pour le mongol. Le travail débuta à l'automne de l'année 1741.

De nombreuses personnes, dont mGon-po skyabs [21], travaillèrent sous la direction du troisième lCang-skya Hutuktu et de son maître, le Ganden Siregetu Hutuktu [22] dans le Fayuan si 法源寺. Ce temple faisait partie d'un véritable complexe religieux comprenant également le Songzhu si 嵩祝寺 et le Zhizhu si 智珠寺 ; il était situé au nord-est de la cité interdite, dans l'enceinte de la cité impériale. C'est là que demeurait traditionnellement la lignée des lCang-skya Hutuktu. C'est également en ce lieu qu'étaient imprimés les textes bouddhiques en tibétain, en mongol et en chinois. Tout autour se tenaient des boutiques vendant des livres en mandchou et en mongol [23]. La rédaction du lexique tibétain / mongol des termes bouddhiques prit une année. L'ouvrage fut nommé « Source d'où émerge l'érudit en écriture » (t. *Dag-yig mkhas-pa'i 'byung-gnas*, m. *Merged garkhu-yin oron*) [24]. Il avait été conçu sur le modèle de la *Mahāvyutpatti* et de son commentaire (t. *sGra-sbyor bam gnyis*) et du *Bye-brag rtogs-byed*, lexiques sanskrit-tibétain datant du IXe siècle. Accompagnant une foliotation en chinois, un titre chinois fut inscrit en marge : *Source de l'étude des*

---

[20] Crossley et Rawski (1993), p. 73. On raconte que Qianlong fut plusieurs fois courroucé en découvrant des fautes de traduction.

[21] Smith (1969), p. 53-54, Heissig (1954), p. 86-88.

[22] D'après la biographie de ce grand maître, c'est à sa demande que l'empereur autorisa la traduction du *bsTan-'gyur* en mongol. Yonten (1994), p. 981-989.

[23] Huang (1993), p.22-24 ; Rawski (2005), p. 310-311.

[24] Ce lexique comporte onze sections : *phar-phyin , dbu-ma, mngon-pa, 'dul-ba, grub-mtha, sngags, gtan-chigs, sgra, bzo-ba, gso-ba et brda' gsar-rnying*. Un exemplaire est conservé à Berlin. Il porte dans sa marge droite le caractère chinois *kai* 开. Cf. Taube (1966), n.° 2690 p. 964-968.

caractères véritables (*Zhengzi xue yuanquan* 正字学源泉) [25]. Il semble que l'ouvrage fut d'abord conçu en tibétain, puis traduit en mongol. C'est ainsi qu'il existe deux éditions imprimées à Pékin, l'une entièrement en tibétain et l'autre bilingue (tibétain-mongol). L'empereur patronna l'impression de ce lexique qu'il fit diffuser dans toute la Mongolie. L'ouvrage fut par la suite réimprimé à Yeke küriye (Urga), siège du rJebcun dam-pa, grand dignitaire écclésiastique du bouddhisme tibétain en Mongolie [26].

On notera que dans le même élan, en 1742, le précepteur national Bilig-ün-dalai, professeur de l'École de tibétain et désormais Grand Lama du temple Jingzhu 净住寺 [27], traduisit en mongol un glossaire tibétain composé au XVIe siècle qui expliquait les termes archaïques utilisés dans les traductions anciennes du *bKa'-'gyur* et du *bsTan-'gyur* [28].

Nécessité des travaux de traduction

Malgré une large base commune, les canons bouddhiques chinois et tibétain n'ont pas recueilli les mêmes textes. Tout au long des siècles, les points de contact entre ces deux traditions furent relativement nombreux mais insuffisamment pour éliminer les particularités propres à ces courants religieux. Les premiers liens avaient été établis dès le VIIe siècle avec la conquête de la capitale chinoise par les Tibétains et l'occupation durable de territoires occidentaux dont la région de Dunhuang 敦煌. Un bel exemple en est le religieux Facheng 法成 (t. Chos-grub) qui, parfaitement bilingue, œuvra au rapprochement des communautés chinoise et tibétaine en traduisant du chinois vers le tibétain aussi bien que dans l'autre sens.

---

[25] Poppe, Hurvitz et Hidehiro (1964), p. 123.
[26] Heissig (1954), p. 87.
[27] Temple tibétain dans la banlieue est de Pékin.
[28] Ce glossaire était intitulé *Bod-kyi skad-las gsar-rnying-gi brda'i khyad-par ston-pa legs-par bshad-pa li-shi'i gur-khang* et avait été composé par sKyogs-ston lo-tsa-ba Ngag-dbang rin-chen bkra-shis, alias sMon-grub lo-tsa-ba (fin XVe-début XVIe siècle).

Sous la dynastie mongole des Yuan, ces contacts ne furent plus limités aux régions périphériques. En 1264, le maître tibétain 'Phags-pa de l'école sa-skya-pa se rendit à Pékin où il reçut le titre de précepteur national ; il fonda des lieux de culte et prit en charge les affaires religieuses de l'ensemble de l'empire chinois. On effectua diverses traductions du tibétain vers le chinois, mais il convient surtout de noter la compilation, sous le patronage impérial de Qubilai (*r.* 1277-1294), d'un catalogue, le *Zhiyuan lu* 至元录 [29]. La rédaction de cet ouvrage qui se caractérisait par son exposé comparatif des canons chinois et tibétain et par un essai de reconstitution des titres sanskrits, fut l'occasion de la première véritable collaboration entre de grands maîtres chinois, tibétains et ouigours [30]. La dynastie chinoise des Ming maintint des liens, plus ou moins étroits selon les empereurs, avec les dignitaires ecclésiastiques tibétains. Ainsi, en 1407, le cinquième Karmapa De-bshin gshegs-pa accomplit à Nankin une cérémonie bouddhique de grande ampleur à l'occasion du décès des parents de Yongle (*r.* 1403-1424). En outre, l'école dGe-lugs-pa fondée par rJe Tsong-kha-pa (1357-1415) développa des lieux de culte importants au Wutai shan 五台山 (t. Ri-bo rtse-lnga) et à Pékin à l'occasion de la venue de Shākya Yes-shes, l'un des grands disciples de rJe Tsong-kha-pa invité par l'empereur de Chine en 1415 et 1416. Si le long processus de compilation du canon bouddhique tibétain, commencé depuis plusieurs siècles, connut une avancée décisive grâce au patronage impérial chinois [31], il semble que, sous les Ming, la seule véritable interaction entre bouddhisme chinois et bouddhisme tibétain se situa au niveau iconographique, notamment dans le cadre des ateliers impériaux et au sein d'édifices jouissant du patronage impérial comme le temple Qutan 瞿昙寺 dans le Qinghai (Amdo). Le bouddhisme chinois, alors en plein renouveau, connaissait de pro-

---

[29] Cet ouvrage en dix *juan*, connu également sous le nom de *Zhiyuan fabao kantong zonglu* 至元法宝勘同总録, est conservé dans le volume 99 du *Taishō*, sous le numéro 25, mais il ne m'a pas été accessible pour la rédaction de cet article.
[30] Huang (1993), p. 55.
[31] Karmay (1975), p. 35-71.

fondes mutations et les maîtres chinois, qui avaient souvent mal accepté l'influence des ecclésiastiques tibétains sous la dynastie mongole, ne cherchèrent pas vraiment à reprendre les travaux comparatifs entre les canons bouddhiques chinois et tibétain qui avaient été entrepris sous les Yuan.

Sous les Qing, les disparités entre les deux canons restaient donc profondes. Alors que la cour impériale mandchoue apportait, pour des raisons plus ou moins politiques, un soutien grandissant au bouddhisme tibétain, il convenait de remédier à cette situation. mGon-po skyabs consacra une section entière de son *Histoire du bouddhisme en Chine*, que nous étudierons plus bas, à une traduction en tibétain du « catalogue comparatif » du *Zhiyuan lu* rédigé à l'origine entièrement en chinois. Par ailleurs, il s'attela avec plusieurs autres personnes, à la traduction de différents textes du chinois vers le tibétain et du tibétain vers le chinois.

Les traductions de mGon-po skyabs et le tombeau de Qianlong

Parmi les deux traductions effectuées par mGon-po skyabs du tibétain vers le chinois actuellement conservées dans le *Canon bouddhique sino-japonais de l'ère Taishō*, penchons-nous tout d'abord sur les *Gāthā royales du vœu prononcé par le bodhisattva Maitreya* (ch. *Mile pusa fayuan wang jie* 弥勒菩萨发愿王偈) [32], en un *juan*. La composition de ce texte connu en sanskrit et en tibétain sous le nom de *Prière de Maitreya* (s. *Maitrī-praṇidhāna*, t. *Byams-pa'i smon-lam*), n'est attribuée à aucun auteur particulier, mais l'ouvrage semble avoir joui très tôt au Tibet d'une assez grande popularité [33]. Plusieurs copies ont été retrouvées parmi les manuscrits tibétains de Dunhuang [34] et il fut, tout au long des siècles, régulièrement commenté par de grands maîtres tibétains. La traduction de

---

[32] *T.* 1144, vol. 20.

[33] Le texte tibétain est actuellement conservé dans la partie « Réunion de *dhāraṇi* » (*gzungs-'dus*) de la section *bKa'-'gyur* du canon. Voir *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons* (ci-dessous *CCTBC*), p. 178, vol. 102 (*wam*), n° 1096.

[34] Stein 335, 402 et 403. Cf. De La Vallée Poussin (1962), p. 111 et 133.

mGon-po skyabs fut effectuée un jour auspicieux du premier mois de la 8e année de l'ère *qianlong* (1744) [35]. Dans le colophon, mGon-po-skyabs indique :

> Ce sūtra n'apparaît pas dans le canon chinois (*Hanzang mojian* 汉藏末见) et l'original indien n'est pas non plus visible (*fanben yi wuchu* 番本亦无出) [36]. Mais tous les sages du Pays de l'Ouest (Xiguo 西国) en ont composé de nombreux commentaires et en ont fait, de façon unanime, un texte de pratique (*gongke* 功课) habituel et régulier. Avec la *Section sur le vœu pour une activité [excellente] de l'Avataṃsaka-sūtra* (*Huayan xingyuan pin* 花严行愿品) [37], la *Section sur les vœux pour une activité [excellente] des trente-cinq buddha* (*Sanshiwu fo xingyuan pin* 三十五佛行愿品) [38], il forme ce que l'on appelle les trois types de grande contrition. [39]

mGon-po-skyabs souligne donc la popularité de cette *Prière de Maitreya* dans le « Pays de l'Ouest » qui désigne ici très certainement le Tibet. Il fait également référence au lien étroit qui, dans la pratique régulière, unissait ce texte à deux autres ouvrages : la *Section sur le vœu pour une activité [excellente] de l' Avataṃsaka-sūtra* et le *Rituel de confession des trente-cinq buddha*. Le premier, connu en tibétain sous le titre de *Prière pour une activité excellente ('Phags-pa bzang-sbyod smon-lam)* est une partie du *Sūtra de l'Avataṃsaka* qui circulait indépendamment depuis une date assez ancienne et jouissait effectivement d'une grande popularité au

---

[35] Les premiers vers (*T.* 1144, vol. 20, p. 600 c 14 - c 17) sont intéressants car ils sont caractéristiques de la façon dont les Tibétains traduisent des textes à partir du sanskrit. Il y a tout d'abord mention du titre « en langue de l'Inde » (traduit ici par *fanyu* 梵语), puis la mention du titre « en langue tibétaine » (remplacée ici par la mention du titre « en langue chinoise », *Huayan* 花言), enfin un hommage aux *buddha* et *bodhisattva*. Tous ces éléments sont habituellement absents des traductions chinoises.

[36] Plusieurs auteurs semblent avoir mal compris cette phrase, indiquant que mGon-po skyabs aurait traduit d'après un texte sanskrit.

[37] Pour l'une des traductions chinoises, cf. *T.* 297, vol. 10.

[38] Pour l'une des traductions chinoises, cf. *T.* 326, vol. 12.

[39] *T.* 1144, vol. 20, p. 601 b.

Tibet [40]. Le second, la *Section sur les vœux pour une activité [excellente] des trente-cinq buddha*, est plus connu au Tibet sous le nom de *Sūtra excellent des trois collections* [41] (*'Phags-pa phung-po gsum-pa shes bya-ba'i mdo*) ou celui de *Confession des manquements [aux vœux] de bodhisattva* (*Byang-chub sems-dpa'i ltung-ba bshags-pa*) [42]. Lui aussi extrêmement populaire, il circulait de façon indépendante depuis une époque ancienne ainsi qu'en témoignent les manuscrits de Dunhuang [43]. Pourtant, il n'était à l'origine qu'une partie d'un texte intitulé *Enquête d'Upāli pour une exégèse de la discipline* qui est elle-même la 24e des quarante-neuf sections qui constituent l'*Amas de Joyaux* (t. *dKon-brtsegs*, sk. *Ratnakūṭa*), une vaste compilation de *sūtra* du Mahāyāna [44].

Ces trois textes – la *Prière de Maitreya*, la *Prière pour une activité excellente* et le *Rituel de confession des trente-cinq buddha* – se suivent dans la compilation du *bKa'-'gyur*, et ils sont souvent copiés à la suite les uns des autres dans les recueils de prières collationnées pour la pratique quotidienne dans les grands monastères tibétains ou d'obédience tibétaine et ce, au moins depuis le XVIIe siècle.

---

[40] Ce texte est conservé dans la partie *gzungs-'dus* du *bKa'-'gyur*. Cf. *CCTBC*, p. 178, vol. 102 (*wam*), n° 1095. Sur les copies retrouvées à Dunhuang, cf. Wang-Toutain (2005), p. 68, n. 34.

[41] Les « trois collections » font traditionnellement référence aux trois catégories d'éthique selon le Mahāyāna, c'est-à-dire l'éthique d'engagement, l'éthique de collection de qualités vertueuses et l'éthique accomplissant le bien des êtres. Ces « trois collections » pourraient également faire référence aux « trois accumulations » : prosternations (*phyag-'tshal-ba'i phung-po*), contritions (*bshags-pa'i phung-po*) et dédicaces (*bsngo-ba'i phung-po*). Cf. *Foxue cidian*, Xining : Qinghai minzu chubanshe, 1992, p. 323.

[42] Deux traductions de ce texte sont conservées dans la section *madhyamika* (*dBu-ma*) du *bsTan-'gyur*. Cf. *CCTBC*, p. 599, vol. 213 (*gi*), nos 3973 et 3974.

[43] Cf. Stein 634 et Stein 636 ; de La Vallée Poussin (1962), p. 200.

[44] Tibétain *'Phags-pa 'dul-ba rnam-par gtan-la dbab-pa nye-bar 'khor gyis zhus-pa*, sk. *Vinaya-viniścaya Upālipariprcchā*. Cf. *bKa-'gyur*, section *dkon-brtsegs*. Cf. *CCTBC*, p. 17, vol. 43 (*ca*), n° 68. Sur ce texte, cf. Python (1973).

Plus remarquable encore, une dizaine d'années après que mGon-po skyabs eut traduit la *Prière de Maitreya* en chinois, ces trois textes furent choisis pour être gravés en tibétain sur les côtés du cercueil intérieur (*nei-guan* 内棺) en bois laqué rouge de la concubine Shujia 淑嘉 inhumée en 1757 dans le tombeau de Qianlong [45]. Ces mêmes textes figureront également sur le cercueil intérieur de la concubine Chunhui 纯惠 morte en 1760 et pour laquelle Qianlong fit tout spécialement modifier le plan des Sépultures des concubines (Fei yuanqin 妃园寝) construites à l'ouest de son tombeau. Ce dernier, le « Tombeau de l'abondance », Yuling 裕陵, se trouve au nord-est de Pékin dans le site des « Tombeaux de l'Est de la dynastie Qing » (Qing Dongling 清东陵) [46]. Les travaux d'aménagement de ce site magnifique commencèrent la 8e année du règne de Qianlong (1743) et furent achevés neuf ans plus tard, en 1752. À 54 m sous terre, on aménagea un espace de 372 m^2 composé d'une enfilade de quatre salles dont les murs et les plafonds furent entièrement recouverts de plaques de marbre gravées d'inscriptions en tibétain et en écriture *lantsa* [47]. La traduction en chinois de la *Prière de Maitreya* faite par mGon-po skyabs en 1744 se situe donc au moment même où l'on entreprit ce grand projet funéraire.

Le rôle du prince mongol dans la réalisation de ces vastes travaux funéraires apparaît de façon encore plus évidente quand on considère les textes gravés sur le couvercle du cercueil intérieur de la concubine Shujia. On y trouve en effet, gravée en tibétain, la *Dhāraṇi des cent mille ornements du cœur de l'éveil* (t. *Byang-chub kyi snying-po'i brgyan 'bum shes bya-ba'i gzungs*, s. *Bodhimaṇḍa-alaṃkāra-nāma-dhāraṇi*) [48]. Cette *dhā-*

[45] Wang-Toutain (2005), p. 65-70.

[46] Sur ce site, cf. Xu (2001), p. 93-94.

[47] L'écriture *lantsa* est une écriture indienne décorative utilisée anciennement pour la copie des manuscrits. Elle est encore utilisée au Népal, au Tibet et en Mongolie pour écrire le sanskrit.

[48] Cf. Wang-Toutain (2005), p. 71.

raṇi était particulièrement répandue en Inde entre le VIe et le Xe siècle [49]. Elle fut très tôt traduite en tibétain (une copie de ce texte a été retrouvée parmi les manuscrits de Dunhuang [50]) mais, dès le XIVe siècle, différents auteurs tibétains notaient qu'elle avait disparu [51]. À l'époque où l'aménagement du tombeau et des cercueils de Qianlong fut conçu, ce texte n'était donc plus disponible en tibétain. Or cette *dhāraṇi*, en tant que l'une des « cinq grandes *dhāraṇi* » (t. *gzungs-chen sde-lnga*) qui peuvent représenter le Corps de la Loi (s. *Dharmakāya*) [52] est un élément important des rites funéraires bouddhiques et de ceux qui accompagnent la sacralisation d'un *stūpa*, et il apparaît désormais que ce sont ces rituels qui présidèrent à l'inhumation de Qianlong et de ses proches [53]. Sa connaissance du canon bouddhique chinois permit à mGon-po skyabs de retrouver ce texte manquant alors à la tradition tibétaine [54] et c'est la version courte de sa traduction, effectuée en 1743, qui fut gravée sur le couvercle du cercueil de la concubine [55]. Le texte chinois intitulé *Sūtra de la dhāraṇi de l'ornementation de l'aire rituelle de la bodhi* (*Puti chang zhuangyan tuoluoni jing* 菩

[49] Son histoire assez complexe a fait l'objet de plusieurs études par Gregory Schopen et Cristina Scherrer-Schaub. Schopen (1985), p. 119-150 ; Scherrer-Schaub (1994), p. 711-727.

[50] Pelliot tibétain 350. Cf. Scherrer-Schaub (1994). J'ai également identifié le Pelliot tibétain 363, que Mme Macdonald (1962, p. 18, n. 2) pensait être une partie du *Mañjuśrī-mūlakalpa*, comme formant la suite du Pelliot tibétain 350.

[51] Les grands érudits tibétains Bu-ston (1290-1364), mKhas-grub-rje (1385-1438) et le cinquième Dalai Lama (1617-1682) indiquent effectivement dans leurs ouvrages que la traduction tibétaine de cette *dhāraṇi* n'existe plus à leur époque. Bentor (1994), p. 20.

[52] Bentor (1994), p. 16-30.

[53] Wang-Toutain (2005).

[54] Il indique ce manque dans son *Histoire du bouddhisme en Chine* ; cf. *rGya-nag*, p. 155.

[55] C'est cette version plus concise qui est conservée dans la section *rGyud-'bum* du *bKa'-'gyur* de Lhasa et dans certaines éditions de Derge. Cf. *CCTBC*, p. 91, vol. 88 (*na*), n° 508.

提场庄严陀罗尼经)[56], sur lequel il s'appuya, avait été traduit en chinois par Amoghavajra (Bukong 不空), ce moine indien qui joua un rôle capital dans la diffusion du tantrisme en Chine au VIII[e] siècle. On notera que dans son traité d'iconométrie que nous présenterons plus bas, mGon-po skyabs rappelle et développe l'idée que les « cinq grandes *dhāraṇi* » (ch. *wubu datuoluoni* 五部大陀罗尼) sont utilisées pour symboliser les reliques du Corps de la Loi (ch. *fashen sheli* 法身舍利)[57].

Le second texte chinois traduit en tibétain par mGon-po skyabs est également en rapport avec le tombeau de Qianlong. Il s'agit du *Wuer pingdeng zuishang yuqie dajiao wang jing* 无二平等最上瑜伽大教王经, texte traduit en chinois au X[e] siècle par Shihu 施护[58]. Il en existait déjà une version tibétaine, mais elle était lacunaire. mGon-po skyabs traduisit donc seulement la partie manquante, déjà signalée comme telle par Bu-ston. Or, l'essentiel de ce texte est constitué par une *dhāraṇi* qui est précisément l'une de celles qui sont copiées sur le couvercle du cercueil de la concubine Shujia ainsi que sur les murs des chambres funéraires du tombeau de Qianlong[59].

mGon-po-skyabs fut donc particulièrement actif, en tant que philologue et traducteur, au moment même où les travaux de construction du tombeau de Qianlong débutaient. Bien qu'il soit mort avant l'achèvement de ce monument et donc avant les premières inhumations, le fait qu'il ait traduit des textes qui furent ensuite gravés sur les cercueils ainsi que sur les murs, montre son implication probable dans l'élaboration de ce projet.

---

[56] *T.* 1008, vol. 19.

[57] *Zaoxiang liangdu jing xubu* 造像量度经续补, *T.* 1419, vol. 21, p. 951 a.

[58] *T.* 887, vol. 18. Le texte tibétain est intitulé *gNyis-su med-pa mnyam-pa nyid rnam-par rgyal-ba shes-bya ba'i rtog pa'i rgyal-po chen-po*. Il est conservé dans la section *rGyud-'bum* du *bKa'-'gyur*. Cf. *CCTBC*, p. 80, vol. 82 (*cha*), n° 452.

[59] Le couvercle du cercueil intérieur de la concubine Shujia est dans un état de délabrement extrêmement préoccupant. Je n'ai pu procéder à l'identification de cette *dhāraṇi* sur le côté du couvercle qu'avec peine, lors d'un récent séjour sur le site en octobre 2005 ; elle n'est donc pas mentionnée dans Wang-Toutain (2005).

mGon-po skyabs et le rituel du Buddha de médecine

Le *Taishō* a conservé une autre traduction de mGon-po skyabs faite à partir du tibétain. Il s'agit du *Sūtra, roi qui exauce tous les souhaits, des offrandes aux sept buddha de médecine* [60], texte composé par le cinquième Dalai Lama en 1673 à Lhasa, dans le temple situé sur la colline où avait été installé le collège de médecine tibétaine.

L'histoire de la publication de ce texte montre bien comment le « patronage impérial mandchou » n'impliquait pas seulement l'empereur lui-même mais l'ensemble de ses proches ainsi que les grandes familles vivant à la cour. L'impression de ce *sūtra* fut en effet étroitement liée à un prince impérial de rang *xian* 显亲王. En 1735, les épouses de son palais invitèrent des moines tibétains (ch. *fan seng* 番僧) à venir deux jours par mois réciter des textes dans la chapelle du palais. Par la suite, en 1737, afin de faciliter les déplacements des moines dans la demeure, le prince fit spécialement construire une chapelle (*jingshe* 精舍) à l'arrière, dans le jardin. Dans cette chapelle, on disposa une terrasse (*tan* 坛) pour les offrandes [61].

En 1739, un grand religieux tibétain du monastère de Co-ne (ch. Chanding 禅定寺) dans la région de Taozhou 洮州 en Amdo vint séjourner à Pékin. Ce religieux nommé Zhuoyang Luozan 琢漾珞瓒 (t. 'Jam-bdyangs blo-bzang ?), avait le rang de précepteur national et portait le titre de *Chong fan jingjue* 崇梵静觉 qui lui avait été conféré en 1714 par Kangxi. Ce monastère dont les premières fondations remontaient au XIIIe siècle, jouissait depuis le début du XVIIIe siècle d'une grande renommée pour l'érudition de ses moines. De 1721 à 1731, il avait produit

---

[60] t. *bDe-gshegs bdun gyi mchod-pa'i cho-ga bsgrigs-yid bzhin dbang-rgyal*. Cet ouvrage est conservé dans le volume *Na* des *Œuvres Complètes* du cinquième Dalai Lama. Cf. De Rossi Filibeck (1994), p. 156. La version chinoise comporte un *juan*. Cf. *Yaoshi qifo gongyang yigui ruyi wang jing* 药师七佛供养仪轨如意王经, *T.* 927, vol. 19.

[61] Huang (1993), p. 80. Il est regrettable que Huang Hao ne cite pas la source d'où il tire ces informations.

une nouvelle édition de *'bKa'-'gyur*. À Pékin, Zhuoyang Luozan demeurait dans le temple Cidu 慈度寺 à l'extérieur de la porte Desheng 德胜门 [62]. Comme il connaissait le sanskrit, le tibétain et le chinois, le prince impérial l'invita à réciter le rituel du *buddha* de médecine lors des cérémonies organisées par ses épouses en 1740. Le religieux offrit alors au prince une première traduction (transcription ?) du *Sūtra des offrandes aux sept buddha de médecine* faite par le prince impérial Yinli (le dix-septième fils de Kangxi dont l'intérêt pour le bouddhisme tibétain a déjà été évoqué plus haut). Le religieux tibétain fit remarquer que les textes chinois et tibétain concordaient mal. Le prince impérial de rang *xian* s'adressa alors à mGon-po skyabs pour qu'il améliore cette traduction [63]. La préface de l'édition conservée dans le *Taishō* indique en effet que mGon-po skyabs est l'auteur de l'ancienne traduction (*jiuyi* 旧译) qui fut ensuite vérifiée par le précepteur national Zhuoyang Luozan, puis embellie par le moine Haikuan 海宽 [64], supérieur du temple Jingmo 静默寺.

En 1741, le prince impérial de rang *xian* se lança dans l'étude du tibétain auprès du précepteur national Zhuoyang Luozan. Par la suite, dans le temple Nianhua 拈花寺 [65], le prince rectifia à nouveau la transcription phonétique des *dhāraṇi* du *Sūtra des offrandes aux sept buddha de médecine* en s'appuyant sur la copie manuscrite de la *Dhāraṇi de la grande compassion* [66]. Il mit en ordre l'ensemble du texte et le fit imprimer. Ce fut

---

[62] Le Cidu si, fondé en 1645-1646, aussi appelé Hei si 黑寺 en raison de sa toiture noire, était du côté ouest de la route que va de Desheng men vers le nord, à un peu plus de 2 km, et comportait un Qian si et un Hou si. Je dois cette information à Anne Chayet, que je remercie chaleureusement pour sa relecture attentive et rigoureuse.

[63] Huang (1993), p. 80.

[64] D'après Huang, il s'agirait d'un certain maître Peitian 沛天 appartenant à ce même monastère. Cf. Huang (1993), p. 80.

[65] Ce temple, fondation impériale datant de 1581, est situé au nord de Pékin.

[66] *Dhāraṇi* développée du *bodhisattva* Avalokiteśvara. Les difficultés de transcription de cette longue *dhāraṇi* entraînèrent l'édition concurrente de plusieurs versions chinoises. Cf. *T.* 1056 à 1058 et *T.* 1060 à 1064, vol. 20.

la première gravure patronnée par ce prince impérial. Dans les temples de la capitale, beaucoup vénérèrent ce texte. Mais il était difficile d'en faire la lecture tout en exécutant le rituel. Pour résoudre ce problème de récitation, le prince reprit l'exemplaire du prince impérial Yinli et l'exemplaire tibétain du lama et, se conformant à *l'Unification par décision impériale des sons dans une même langue* (ch. *Qinding tongwen yuntong* 钦定同文韵统), il corrigea à nouveau la transcription phonétique de toutes les *dhāraṇi*. Il remplaça l'ancien exemplaire illustré du temple Nianhua par cette nouvelle version corrigée et, en 1761, il la fit imprimer. C'est cette deuxième édition qu'il fit largement circuler.

En 1766, alors que le prince avait invité des religieux tibétains à réciter des textes, il s'aperçut de différences entre les lectures en chinois et en tibétain de ce *sūtra*. Il demanda alors au grand Lama Baer zangjiacuo 巴尔藏嘉磋 du temple Fanxiang 梵香寺 [67] de corriger la deuxième version [68]. Le prince lui-même participa à ces corrections qui aboutirent à une parfaite concordance entre les deux langues. Cette copie fut conservée dans le cabinet de travail Xinyue (Xinyue zhai 心月斋) du palais du prince. Ce dernier la relisait souvent. En 1770, il la fit à nouveau imprimer avec une couverture ornementée. L'édition conservée dans le *Taishō* est très certainement celle-ci. Elle précise en effet que le Lama Baer zangjiacuo compléta l'ancienne traduction et que le prince en fit une gravure révisée et embellie.

---

[67] Le temple Fanxiang pourrait être le Fanxiang lou 楼, situé dans les collines de l'Ouest, et dont l'agencement de type *liupin folou* 六品佛楼 s'apparente à celui du Fanhua lou 梵花楼 de la cité interdite. Olivova (2003), p. 425. Je remercie Isabelle Charleux pour m'avoir communiqué cet article. Sur ce type de bâtiment, cf. Wang (2000) et Luo (2000).

[68] D'après Huang, le prince discuta à nouveau avec mGon-po skyabs. Mais la mention d'une activité de mGon-po skyabs en 1766 pose problème. Il est généralement admis qu'à cette date, notre prince mongol n'était plus de ce monde. Huang n'indiquant pas la source de cette information, il est difficile de se prononcer.

Le prince impérial de rang *xian* offrit ce texte à toutes les chapelles à l'intérieur et à l'extérieur de la capitale, faisant en sorte que l'on récitât selon la signification du tibétain. Il donna également cette version aux moines tibétains qui venaient dans sa chapelle. Parmi eux, beaucoup connaissaient les caractères chinois et apprécièrent la qualité de cette traduction. La notoriété de celle-ci se répandit très vite hors de la capitale dans l'ensemble des monastères tibétains. Les aléas de la traduction de ce texte comportant de nombreuses *dhāraṇi* illustrent bien les problèmes phonétiques posés par la transcription des syllabes sanskrites.

Dans le *Taishō*, à la suite de cette édition du *Sūtra des offrandes aux sept buddha de médecine*, on trouve une réédition datant de 1879 [69]. Elle consiste en fait en un supplément indiquant notamment la préparation du *maṇḍala* lié à ce rituel. Le texte en avait été copié par Awang chashen 阿旺查什 (t. Ngag-dbang bkra-shis ?), Lama maître du sceau [70] du temple Shisheng 實勝寺 [71] et supérieur du temple Jingzhu 净住寺 qui, dans la préface, indique qu'à son époque, on avait perdu les planches de la traduction chinoise de ce texte par mGon-po skyabs, traduction dont « les mots s'accordaient parfaitement au sens du *sūtra* » [72].

mGon-po skyabs et la médecine

Les liens que le bouddhisme entretient avec la médecine sont à la fois profonds et complexes. L'étude de cette science qui faisait partie des cinq grands savoirs (t. *rig-gnas*) reconnus par la tradition indienne, était pleine-

---

[69] *T.* 928, vol. 19.

[70] *Zhangyin lama* 掌印喇嘛, c'est-à-dire l'administrateur en chef des affaires religieuses à Pékin. Cette charge était celle du troisième lCang-kya Hutuktu sous Qianlong.

[71] Construit en 1749 sur les Collines de l'Ouest (Xishan 西山), ce temple commémore la victoire remportée à grand-peine sur les petites principautés du Jinchuan 金川, dans le sud-ouest de la Chine.

[72] *T.* 928, vol. 19, p. 62 c. 20.

ment intégrée à l'enseignement diffusé par le Mahāyāna. Les communautés de fidèles religieux et laïcs furent à l'origine de l'ouverture d'hôpitaux, de dispensaires et d'écoles où la médecine était enseignée, et les « missionnaires bouddhiques » recoururent très souvent à leurs connaissances médicales pour s'intégrer plus facilement dans de nouvelles aires culturelles. Ce processus est particulièrement visible en Mongolie, et ce que l'on appelle la « deuxième conversion » des Mongols au bouddhisme à partir de 1575, doit beaucoup aux soins médicaux que les religieux tibétains apportaient à la population mongole, notamment l'usage d'un vaccin contre la variole [73].

Le XVIIe siècle est une période de grand développement de la médecine au Tibet. Le cinquième Dalai Lama – l'auteur du *Sūtra des offrandes au buddha de médecine* traduit en chinois par mGon-po skyabs – montra un intérêt tout particulier pour cette science. Il instaura plusieurs collèges médicaux (t. *sman-gyi grwa-tshang*) à Lhasa [74]. Son régent, le *sde-srid* Sangs-rgyas rgya-mtsho (1653-1705), œuvra lui aussi dans le même sens. En 1688, il acheva de composer un commentaire au célèbre traité médical du *rGyud-bzhi* dont le cinquième Dalai Lama venait de faire graver les planches d'une nouvelle édition xylographique [75]. En complément du texte, le Régent ajouta soixante peintures descriptives à valeur pédagogique [76] sur lesquelles nous reviendrons plus bas. En 1696, le Régent fonda le collège médical de la Montagne de Fer (t. lCags-po ri). Cette institution, qui fut par la suite largement patronnée par les septième et huitième Dalai Lama, eut un rayonnement remarquable, servant de modèle et fournissant

---

[73] Atwood (2004), p. 345.

[74] Meyer (1990), p. 33.

[75] Ce traité attribué à g.Yu-thog rnying-pa Yon-tan mgon-po, l'un des médecins à la cour de Khri-srong lde-btsan (755-797), fait partie de ces textes qualifiés de « trésors » (*gter-ma*), qui furent cachés lors de la première proscription du bouddhisme au Tibet. Le *rGyud-bzhi* fut redécouvert au XIe siècle.

[76] La série de *tanka* (t. *thang-ka*) fut enrichie par la suite et, à partir de 1703, elle compta 79 planches. Meyer (1990), p. 32.

des maîtres pour l'établissement d'autres institutions médicales au Tibet et en Mongolie [77].

Grâce au patronage de Qianlong et de la cour impériale, Pékin fut très vite gagné par ce mouvement « d'effervescence médicale ». Le commentaire du Régent connut une diffusion plus grande encore grâce à plusieurs nouvelles éditions xylographiées à Pékin même [78]. Par ailleurs, bien avant l'ouverture d'un collège médical dans les grandes universités monastiques de Kumbum et de Labrang (en Amdo), l'ancien palais Yonghe gong fut transformé, dès 1744, en une « université monastique » de type tibétain, qui abrita un collège de médecine où furent déposées les peintures accompagnant le commentaire du Régent. Cinq cent religieux, essentiellement mongols, y résidaient en permanence. Une salle, le Yaoshi dian 药师殿, était, comme son nom l'indique, consacrée au *buddha* de médecine et on peut penser que le *Sūtra des offrandes au buddha de médecine* y était régulièrement récité. Le troisième lCang-skya Hutuktu lui-même fut l'auteur d'instructions rédigées en mongol sur la médecine [79]. Mais avant lui, mGon-po skyabs rédigea également en mongol une « Méthode de guérison ». Cet ouvrage qui compte trente-quatre folios comporte dans sa marge de droite une foliotation en chinois ainsi qu'un titre, *Yiliao fa* 医疗法. Il contient des instructions pour la guérison des hommes et des animaux, et prescrit également l'usage d'amulettes. C'est un commentaire faisant appel à différentes traditions, sanskrite, tibétaine, chinoise et turque [80]. Dans leur *Catalogue* [81], Poppe et ses collègues ont donné une traduction anglaise du colophon :

---

[77] Meyer (1990), p. 33.

[78] Un exemplaire est conservé à la bibliothèque de la Société asiatique à Paris sous les cotes provisoires « troisième livre », « cinquième livre » et « quinzième livre ».

[79] L'ouvrage est intitulé : *Huitième membre de l'essence de nectar, instructions secrètes, appendice à la base de mérites, camphre qui élimine la grande souffrance de la maladie, couteau qui coupe le lasso de la mort inopinée*. Cf. Poppe, Hurvitz et Hidehiro (1964), p. 116.

[80] Heissig (1954), p. 90.

[81] Poppe, Hurvitz et Hidehiro (1964), p. 121.

> It is to be understood that, when various kinds of precepts become known to many, their benedictive force becomes weak and ineffectual in character. The *tayiji* mGon-po skyabs, who was issued forth importantly from the golden clan of the holy Cinggis, having written it in a deserted spot on Mount Kuji-tu ["Having incense sticks"] in the *vihara* monastery called Qotalada Gereltü ["Ubiquitously effulgent"], thrice repetitively examined it. *Sarvam mangalam.*

Le nom de 'Mount having incense sticks' me semble être la traduction littérale du tibétain Ri-bo spos-ldan qui désigne en fait les Collines parfumées (Xiangshan 香山) situées à l'ouest de Pékin, dans les Monts de l'Ouest (Xishan 西山). Dès le XIIe siècle, ces collines étaient réputées être giboyeuses et les empereurs aimaient à y venir chasser [82]. Sous les dynasties Yuan et Ming, elles abritaient l'une des résidences d'été préférées de la cour impériale. Les empereur mandchous choisirent également la banlieue ouest de Pékin pour échapper à la chaleur de l'été, et trois grands parcs furent aménagés sous les règnes de Kangxi et Qianlong. C'est sous le règne de ce dernier, et surtout à partir de 1745, que les Xiangshan connurent un fort développement. De nombreux monastères bouddhiques avaient déjà été édifiés sous les dynasties précédentes. Qianlong les restaura ou les transforma et il fit construire de nouveaux bâtiments [83]. Une étude approfondie de la présence tibétaine en ces lieux reste à faire, mais il est certain que les maîtres tibétains en appréciaient le calme. Le troisième lCang-skya Hutuktu y résida souvent. Il y donna des enseignements, composa de nombreux petits textes d'éloges et, surtout, y rédigea l'une de ses œuvres majeures, un traité sur les positions philosophiques bouddhiques. C'est probablement à ces lieux que font référence les collines « Ayant des bâtons d'encens » mentionnées dans le colophon de l'ouvrage mGon-po skyabs. Quant au « Temple qui illumine partout », il pourrait bien être celui de

---

[82] Bouillard (1923).

[83] Dans la partie est des Xiangshan, l'empereur avait fait aménager le « Parc de l'accord paisible » (Jingyi yuan 静宜园 ou Jing yuan 静园), qu'il nomma aussi « Parc de la félicité du *dharma* du Buddha » (Fofale yuan 佛法乐园).

l'Éveil universel (Pujue si 普觉寺) qui reçut ce nom en 1734 après s'être appelé jusqu'alors Temple du Bouddha couché (Wofo si 卧佛寺).

mGon-po-skyabs appliqua également ses connaissances philologiques à la science médicale. Il est en effet l'auteur d'un glossaire tibétain-mongol-chinois des termes médicaux, le *sMan sna tshog gi ped chad*[84]. L'ouvrage est en fait un lexique tibétain-chinois avec des explications uniquement en tibétain et en mongol. Il porte dans la marge un titre chinois, *Ming yue* 明乐, sans doute une erreur pour *Ming yao* 明药[85]. L'ouvrage contient 340 noms de médicaments classés selon les huit sections de la pharmacopée tibétainc traditionnelle. Ce lexique de termes techniques était certainement destiné avant tout aux médecins tibétains et mongols qui s'approvisionnaient chez les marchands chinois de la capitale. Au début du XX[e] siècle, l'ouvrage connaissait encore une large diffusion, et il attira l'attention de chercheurs russes et occidentaux dont Berthold Laufer[86].

mGon-po skyabs l'historien

Sous la dynastie des Yuan, les Tibétains s'étaient déjà intéressés à l'histoire chinoise. Plusieurs ouvrages chinois avaient été traduits en tibétain, puis compilés par Rin-chen Grags-pa en 1325. Ce travail servit de base aux *Annales rouges* (t. *Deb-ther dmar-po*) compilées par Tshal-pa

---

[84] Cf. Poppe, Hurvitz et Hidehiro (1964), p. 120, 122 a, 123. Un exemplaire est conservé au British Museum. Cf. Smith (1969), Reel B1-3 , n° 19999 f28/2, p.109. Il comprend 10 folios. Heissig donne un titre tibétain qui semble erroné : *'sman sna cob gi pen c'an'*, cf. Heissig (1954), p. 89.

[85] Parfois le titre est Yue *ming* 乐明. Poppe, Hurvitz et Hidehiro (1964), p. 120.

[86] Celui-ci en donne une description plutôt confuse. Il mentionne d'abord l'existence d'une liste trilingue, puis il indique que l'ouvrage ne comporte en fait que du tibétain et du chinois ("The trilingual edition mentioned above is not known to me") mais un peu plus bas, il ajoute aux titres tibétain et chinois, un titre mongol. Laufer distingue par ailleurs une édition de format chinois en dix folios et une édition de format tibétain en quatorze folios. Laufer (1916), p. 438-442.

Kun-dga' rdo-rje en 1346 et aux *Annales bleues* (t. *Deb-ther sngon-po*) achevées en 1478 par Gos lo-tsa-ba dZon-nu-dpal (1392-1481) [87]. Par la suite, Panchen bSod-nams grags-pa (1478-1554) [88] et dPa'-bo gTsug-lag phreng-ba (1504-1566) [89] consacrèrent également une partie de leurs annales à la présentation de la Chine. Ces textes restent encore aujourd'hui des ouvrages de référence. Mais, dans le domaine de l'historiographie également, tout en s'inspirant de ses prédécesseurs, mGon-po skyabs eut aussi une action novatrice qui influença durablement les traditions tibétaine et mongole.

En 1725, il composa en mongol une généalogie concise des bannières mongoles [90]. Je n'ai pas pu le consulter, mais il pourrait s'agir du seul ouvrage de mGon-po skyabs lié à des préoccupations politiques dans la mesure où le statut et le pouvoir des différents membres d'une bannière étaient définis ou établis sur la base de l'hérédité. En effet, les concepts de la généalogie tendaient alors à être institutionnalisés en Mongolie et prenaient de ce fait une grande importance [91]. Ainsi que l'a fait remarquer Pamela Crossley, Qianlong ne voulait pas que les différentes populations de son empire aient une identité erratique [92]. Comme dans les domaines de la littérature, notamment historique, des programmes d'éducation et des règles administratives, Qianlong avait à cœur d'ordonner, de classer, afin de mieux contrôler.

Plus important, en 1735, mGon-po skyabs rédigea, cette fois-ci en tibétain, une *Histoire de la diffusion du bouddhisme en Chine* (t. *rGya-nag*

---

[87] Pour une traduction anglaise, cf. Roerich (1996).

[88] L'ouvrage est intitulé *Nouvelles annales rouges* (*Deb-ther dmar-po gsar-ma*). Cf. Tucci (1971).

[89] L'ouvrage est intitulé *l'Histoire du Bouddhisme qui réjouit les érudits* (*Chos-'byung mkhas-pa'i dga'-ston*). Cf. Dpa'-Bo (1986).

[90] Elle est intitulée *Courant du Gange* (m. *Gangga-yin uruskhal*). Cf. Atwood (2004), p. 208 ; Heissig (1959), p. 113-117 ; Bira (1970), p. 32-40 ; Vostrikov (1970), p. 167, n. 492.

[91] Sur les généalogies des bannières, cf. Crossley et Rawski (1993), p. 74-75.

[92] Crossley (1999), p. 221-222.

chos-'byung) [93]. L'ouvrage comporte trois grandes parties. Dans la première, mGon-po skyabs expose des considérations générales sur la géographie et l'histoire de la Chine. Il suivait en cela un usage courant puisque, traditionnellement, les « Histoires du développement du *Dharma* » (t. *Chos-'byung*) traitent à la fois de l'histoire de la religion et de l'histoire séculière. Le cadre géographique est celui de la cosmologie bouddhique, la Chine étant présentée comme un des pays situé à l'intérieur du Jambūdvīpa, le continent du Sud. Sont ensuite mentionnés, entre autres, les seize provinces, les cinq montagnes sacrées des Chinois, les quatre montagnes sacrées des bouddhistes [94], les quatre grands fleuves, différentes autres montagnes, rivières et villes importantes. Puis mGon-po skyabs expose de façon concise l'histoire de la Chine depuis les temps mythiques (Fuxi, Shennong) jusqu'au début de la dynastie mandchoue. On notera que comme les historiens tibétains qui l'avaient précédé, mGon-po skyabs prend pour sources principales des prophéties tirées de *tantra* tels que celui du *Kālacakra* (t. *rGyud thams cad kyi rgyal-po dpal dus kyi 'khor lo'i rgyud*), ou le *Tantra racine de Mañjuśrī* (t. *'phags pa 'jam-dpal gyi rtsa-ba'i rgyud*). La seconde partie est consacrée à l'histoire des différents mouvements religieux en Chine et plus particulièrement à celle du bouddhisme. Quant à la troisième et dernière partie de l'ouvrage, elle consiste en une traduction commentée du *Zhiyuan lu*, catalogue comparatif des canons chinois et tibétain déjà cité. Le choix de ce catalogue est tout à fait judicieux et, ainsi que nous l'avons signalé plus haut, c'est très certainement ce

---

[93] Titre développé : *rGya-nag gi yul-du dam-pa'i chos dar-tshul gtso-bor bshad-pa blo-gsal kun-tu dga'-ba'i rna-rgyan*. Je le cite ci-dessous par la suite sous le titre abrégé *rGya-nag*. Sur cet ouvrage, cf. Vostrikov (1970), p. 167, n. 492 ; Bira (1970). D'après le colophon, il fut rédigé à la demande du précepteur national *Siretu* Chos-rje 'phags-pa'i grags-pa don-ldan, l'un des grands dignitaires ecclésiastiques de l'actuelle Mongolie intérieure.

[94] Contrairement aux autres éléments énumérés, mGon-po skyabs donne une transcription (*zi da' ming shan*) de l'intitulé chinois de ce groupe (*si da ming shan* 四大名山) avant de le traduire (*ri-chen grags-pa chen*). On notera que ce groupe de montagnes ne fut véritablement constitué que sous la dynastie des Ming.

travail qui permit à mGon-po skyabs de retrouver les versions chinoises des textes tibétains manquants lorsqu'on entreprit d'élaborer les rituels funéraires impériaux du tombeau de Qianlong.

Ce livre mériterait à lui seul une étude tant il est riche en informations de toutes sortes. J'ai retenu ici trois points qui me semblent particulièrement révélateurs quant au contenu des connaissances qui circulaient à cette époque et aux objectifs de ceux qui les diffusaient : (1) La présentation très « bouddhisée » des doctrines philosophiques et religieuses de la Chine ; (2) L'approche nationaliste de l'histoire mongole ; (3) Le récit du moine pèlerin Xuanzang.

Présentation des doctrines philosophiques et religieuses en Chine

On notera tout d'abord que parmi les trois types de souverains que mGon-po skyabs distingue aux origines de la civilisation chinoise – *huang* (ch. *huang* 皇) ; *dhi* (ch. *di* 帝) et *dbang* (ch. *wang* 王) – c'est le dernier qu'il place à la position la plus élevée, lui donnant une signification nettement bouddhique, « souverain qui gouverne selon le *Dharma* » (t. *chos bshin skyong ba'i rgyal-po*) [95]. Il définit ensuite les deux formes de gouvernement qui se développèrent par la suite, le *dbang-dh'au* (ch. *wangdao* 王道) et le *pa'-dh'au* (ch. *badao* 霸道). La définition de la première forme – que nous connaissons en français sous le nom de « Voie royale » – diverge sensiblement de celle habituellement donnée dans les sources chinoises :

> Ayant développé la compassion, pour le bienfait des êtres, ils éliminent les mauvais rois et, ayant pris leur place, ils établissent tous les êtres dans le bonheur et la prospérité. [96]

---

[95] *rGya-nag*, p. 6.
[96] *Ibid.*

Mais c'est surtout la présentation du taoïsme et du confucianisme qui mérite notre attention :

La lignée de Laozun de l'enseignement *bon* [97] *(bon-ston lo'u kyun)* et celle de Kongzi de l'enseignement des lettrés *(bshu-ston khong-tse'i)* connaissent, sans interruption, une grande renommée. Ces deux enseignements parlent de la grande compassion, de la non-activité [le non-agir], du fait que l'origine de la souffrance réside en la saisie d'un soi [inhérent], de l'extrême de la pacification [98] ; et sous l'apparence extérieure de politique, ils exposent à l'intérieur les différents degrés pour gravir la voie excellente. Ils parlent de la sagesse inhérente produite par elle-même, du calme mental, de la vue pénétrante, etc. Ils ne sont pas en contradiction avec les précieuses paroles [du Buddha]. À ces deux enseignements, ajoutons celui de notre Maître et nous obtiendrons ce que l'on appelle les « Trois religions » qui jouissent d'une grande réputation dans ce pays.

Par ailleurs, d'après l'enseignement de Mé'-tsi [Mozi 墨子] sans prendre en compte son propre corps, sa propre vie, il convient de se consacrer uniquement à l'intérêt d'autrui. Il soutient que, depuis l'origine, l'esprit est par nature totalement pur, que de façon adventice il est mélangé aux impuretés et que cela peut être modifié par les actes. Dans leurs exposés, ceux des générations anciennes étaient en accord avec les bouddhistes. Selon l'enseignement de Li-ye-tsi [Liezi 列子], tous les phénomènes *(dharma)* apparaissent selon la loi de l'interproduction. En particulier, celui-ci [Liezi] est le premier à avoir proclamé dans ce pays le nom de notre maître [le Buddha Śākyamuni]. [...] Quant au maître appelé Tchang-tsi [Zhuangzi 庄子], après avoir rêvé qu'il était un papillon, il procéda, à son réveil, à une analyse approfondie et fit naître en lui la compréhension que tout ce qui apparaît n'existe pas. De façon générale, il enseigna comme essentiel les degrés permettant d'arriver à la maîtrise de l'esprit, tel que l'abandon des huit activités mondaines [99].

---

[97] mGon-po skyabs utilise le terme tibétain *bon*, désignant un ensemble de croyances religieuses préexistant au bouddhisme, pour traduire le taoïsme. Dans sa section consacrée à l'histoire de la Chine, dPa'-bo gTsug-lag phreng-ba désigne les maîtres taoïstes par l'expression *sin-shin* [*xianren* 仙人 ?]. Cf. Dpa'-Bo (1986), p. 1393.

[98] L'usage du terme « extrême » (t. *mtha*) est curieux car il désigne traditionnellement des positions à éviter telles que l'extrême du nihilisme et l'extrême de l'éternalisme.

[99] *rGya-nag*, p. 44-45.

mGon-po skyabs cite ensuite de longs passages du *Sūtra roi du samādhi* [100] dont la teneur peut être résumée par les deux extraits suivants :

> Il n'y a aucun doute, tous les *Dharma* bien exposés que l'on entend, quels qu'ils soient, ont été exposés par les *buddha*.[...]
> Les nombreux arts que l'on trouve en ce monde, quels qu'ils soient, ont tous été enseignés par les *bodhisattva*.

De telles affirmations permettent de mieux comprendre pourquoi une prière bouddhique en tibétain dédiée à Confucius fut retrouvée au Yonghe gong à Pékin. Evelyn Rawski a noté que très peu d'ouvrages confucéens furent traduits directement en mongol et que cette littérature étaient essentiellement accessible sous la forme d'éditions bilingues ou trilingues (mandchou-mongol ou mandchou-mongol-chinois) [101]. Dans ce contexte, il est cependant évident que la pensée chinoise se trouvait éclipsée par le bouddhisme tibétain comme en témoigne la conclusion de mGon-po skyabs de cette présentation des courants philosophiques et religieux chinois :

> La tradition des lettrés est semblable aux étoiles, celle des taoïstes *(bon)* est semblable à la lune, et la tradition bouddhique est comme le soleil [102].

mGon-po skyabs consacre également quelques lignes à la religion chrétienne, *thi'an-th'i bstan-pa* [*tiandi jiao* 天帝教] [103] qui d'après lui se serait diffusée en Chine à la suite des conquêtes ginghiskhanides :

> Le fondateur, un être nommé Yesu, protecteur du monde, qui naquit de façon miraculeuse du ventre de la femme nommée Ma-li-ya, étoile de l'océan, ensei-

---

[100] *Samādhi -rājā-sūtra* ; t. *Ting-'dzin rgyal-po* ; ch. *Yuedeng sanmei jing* 月灯三昧经 (*T.* 639, vol. 15).

[101] Rawski (2005), p. 313.

[102] *rGya-nag*, p. 47.

[103] mGon-po skyabs précise : seigneur du ciel, *nam-mkha'i bdag-po*. Cf. *rGya-nag*, p. 48.

gna les dix règles dont celle qui interdit de prendre la vie. Il expliqua que le résultat des actes vertueux était de renaître parmi les êtres célestes et d'expérimenter le bonheur de façon continue, et qu'en conséquence des actes mauvais on tombait dans les enfers où l'on était accablé sans répit par la souffrance [104].

On notera que, dans sa célèbre histoire des doctrine religieuses [105], Thu'u-bkwan blo-bzang chos kyi nyi-ma (1737-1802), qui plagie souvent mGon-po skyabs, reprend pratiquement mot pour mot cette présentation avant de la développer en ajoutant des éléments d'information nombreux et précis. Par exemple, en ce qui concerne le confucianisme, il indique le nom des Classiques, détaille le contenu des études, etc. Ces développements qui démontrent une meilleure connaissance des doctrines chinoises sont toutefois souvent accompagnés de commentaires plus critiques que ceux de mGon-po skyabs, notamment à l'égard du christianisme (« dont les positions qui ne sont pas comparables aux véritables vues pleines de réflexion des écoles indiennes non bouddhistes, mais sont seulement adaptées à la compréhension des peuples barbares vivant à la périphérie de la civilisation » [106]). S'abstenant de reprendre les longues citations du *Sūtra roi du samādhi* incluses dans le texte de son devancier, Thu'u-bkwan blo-bzang chos kyi nyi-ma conclut ainsi son exposé :

> Toutes [ces doctrines, du confucianisme au christianisme], bien qu'elles apparaissent comme de bonnes coutumes produites par l'activité excellente des *buddha*, ne se sont pas développées largement et n'ont pas duré longtemps [107].

On notera également que si mGon-po skyabs évoquait de façon assez imprécise l'islam avec lequel la Chine aurait été en contact depuis la dynastie des Tang, c'est Thu'u-bkwan blo-bzang chos kyi nyi-ma qui, tout en reprenant littéralement le texte de son prédécesseur y ajoutera des préci-

---

[104] *rGya-nag*, p. 48.

[105] *Thu'u-bkwan* (1984), p. 416-417 et p. 420.

[106] *Thu'u-bkwan* (1984), p. 417.

[107] *Thu'u-bkwan* (1984), p. 420.

sions comme la mention des *ho'u-zi* (*hui* 回) [108]. Ce changement doit certainement être mis en relation avec la conquête du Xinjiang qui venait d'être achevée au moment où Thu'u-bkwan blo-bzang chos kyi nyi-ma rédigeait son texte.

L'ouvrage de mGon-po skyabs fut gravé sur planches à Lhasa en 1746. Il circula aussitôt dans tout le Tibet central, suscitant un débat d'idées dans les milieux tibétains dont témoigne une lettre intitulée *Questions au prince mGon-po skyabs qui demeure en Chine* écrite dès 1747 à Lhasa par le grand maître rnying-ma-pa Ka'-thog Rig-'dzin Tshe-dbang nor-bu (1698-1755/1756) et adressée à mGon-po skyabs à Pékin [109].

Bien que rédigée en tibétain, cettc *Histoire du bouddhisme en Chine* eut également une influence non négligeable sur les historiens mongols qui étaient pour la plupart des religieux ayant reçu une éducation en tibétain. Les « Histoires du bouddhisme » rédigées ultérieurement en mongol, notamment le *Miroir de cristal (Bolor toli)* composé par Jimbadorji entre 1846 et 1849 et le *Rosaire de lotus blancs (Padma dkar-po'i phreng-ba)* achevé par Dharmatala en 1889, se sont directement inspirées de l'œuvre de mGon-po skyabs [110]. Elles reprennent notamment l'idée selon laquelle les religions et les philosophies chinoises ne sont que de pâles reflets des courants de pensée qui s'étaient développés au Tibet et en Mongolie.

Une approche nationaliste de l'histoire mongole

Il semble qu'à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle apparut une nouvelle approche de l'histoire et de la culture mongole que les historiens mongols, à la recherche d'une nouvelle identité culturelle et ethnique, exprimèrent notamment au travers de leurs ouvrages sur la diffusion et le développement du bouddhisme tibétain. Comme l'a noté Vladimir Us-

---

[108] Cf. *Thu'u-bkwan* (1984), p. 416-417.

[109] Cf. *Rgya-nag tu Gung mGon-po skyabs la dri-ba mdzad-pa*. Cf. Martin (1997), p. 125-126. Je remercie Anne Chayet pour l'identification de ce personnage.

[110] Atwood (1992/1993), p. 19-20.

pensky, le bouddhisme prenant une part croissante dans leur culture au point de devenir religion nationale, les Mongols essayèrent de recréer un passé dans lequel ils auraient été en contact avec le monde bouddhique bien avant le XIIIe siècle. Il montre comment à cette époque, l'ancêtre légendaire des Mongols fut considéré comme l'un des trois fils du roi tibétain Gri-gum btsan-po [111].

Dans son *Histoire du bouddhisme en Chine*, mGon-po skyabs alla plus loin encore dans cette entreprise « nationaliste » en introduisant des épisodes « historiques » tels que celui-ci qui fait remonter la présence du bouddhisme dans l'actuelle Mongolie intérieure au règne de Han Wudi (*r.* 140-87 avant notre ère) : au cours des batailles avec les nomades des régions du Nord, l'armée chinoise se serait emparée d'une statue de Buddha en or :

> Ayant trouvé parmi la masse d'objets appartenant aux Hor une grande statue en or du Maître [Śākyamuni], ils [les Chinois] lui firent des offrandes continuelles avec une grande vénération dans leur palais. C'est là le tout premier support des [Trois] Joyaux. À cette époque, bien qu'il existât des liens avec l'Inde, peut-être n'y avait-il pas d'intérêt [des Chinois pour le bouddhisme]. Quoi qu'il en soit, le moment n'était pas encore venu et la bannière victorieuse du *Dharma* excellent n'était pas plantée [112].

Pour mGon-po skyabs, qui définit sans grande rigueur les mots tibétains Hor et Sog comme désignant des Mongols, ceux-ci auraient donc été en contact avec le bouddhisme bien avant les Chinois (sans parler des Tibétains). Il cite à nouveau cette histoire, cette fois-ci en chinois, dans la préface à son traité d'iconométrie que nous étudierons plus bas. Notons que cet épisode fut repris largement par les historiens mongols postérieurs et qu'il est toujours cité de nos jours. On remarquera également qu'en façonnant ainsi une histoire de leur nation, les historiens mongols du XVIIIe siècle, et notamment mGon-po skyabs, contribuèrent à propager

---

[111] Uspensky (1988), p. 916.

[112] *rGya-nag*, p. 26.

l'idée que les empereurs mandchous étaient les successeurs légitimes des empereurs mongols [113].

Le récit des voyages de Xuanzang 玄奘

La biographie de Xuanzang avait déjà été traduite en ouigour à Turfan au X[e] siècle. En matière de religion et de langue, les Ouigours furent en quelque sorte les maîtres des Mongols, et quand le bouddhisme tibétain pénétra en Mongolie au XIV[e] siècle, les plus grands traducteurs étaient d'origine ouigoure [114]. Pourtant, ce récit ne semble pas avoir été diffusé dans les milieux mongols avant le XVIII[e] siècle, et c'est à mGon-po skyabs que l'on doit d'avoir mis en valeur l'activité de ce grand pèlerin et traducteur. Il consacra en effet une partie de son *Histoire du bouddhisme en Chine* à Xuanzang (t. Thang-zing ou Thang-zang-gtsang) [115]. Cette partie connut une diffusion indépendante sous différents titres, et elle devint assez populaire au Tibet [116]. Par la suite, mGon-po skyabs rédigea également en tibétain une version abrégée du voyage en Inde du pèlerin chinois [117]. Ces deux textes sont basés sur la biographie de Xuanzang composée par ses disciples [118] ainsi que sur le récit du religieux lui-même [119]. Avant de passer en revue les lieux de pèlerinage en Inde même – comme dans les guides pour pèlerins *(gnas-yig)* que l'on trouve dans la littérature tibétaine

---

[113] Heissig (1959), p. 198, Elverskog (2000).
[114] Atwood (1992/1993), p. 20.
[115] *rGya-nag*, p. 91-108.
[116] Bira (1970), p. 39.
[117] Il est intitulé *Thang-gur dus-kyi rgya-gar zhing gi bkod-pa'i dkar-chag*. Il est édité *in* Bira (1974), p. 141-209.
[118] *Da Tang Da ci'en si sanzang fashi zhuan* 大唐大慈恩寺三藏法师传, *T.* 2053, vol. 50.
[119] *Da Tang Xiyu ji* 大唐西域记. L'édition conservée dans le *Taishō* (*T.* 2087, vol. 51) comporte douze *juan* alors que le texte utilisé par mGon-po skyabs en comporte dix. Il pourrait s'agir d'une version circulant dans le nord de la Chine. Cf. Macdonald (1962b), p. 544.

traditionnelle – mGon-po skyabs fait une brève description des royaumes d'Asie centrale. On notera la référence fréquente à des rois mongols *(Sog-po'i rgyal-po).* Nous avons déjà noté comment mGon-po skyabs désigne de façon très floue une grande partie des populations périphériques par le terme Sog-po, ce qui lui permet de se référer à une hypothétique nation mongole très ancienne. Dans son étude sur la « théorie des quatre fils du ciel », Ariane Macdonald avait déjà remarqué que mGon-po skyabs « prenait un certain nombre de libertés avec le texte chinois ». Outre le fait qu'il propose des identifications des orients avec des pays précis, il insère un passage d'un ouvrage tibétain (le *Thang-yig*) à l'intérieur de ce qui se voudrait être « un résumé des traits saillants » du *Xiyou ji* [120].

La version romancée du pèlerinage de Xuanzang, le *Voyage en Occident* (*Xiyou ji* 西游记) composé par Wu Cheng'en 吴承恩 sous les Ming, avait été le premier roman chinois à être traduit en mongol. Cette traduction, effectuée en 1721, était l'œuvre du grand philologue mongol Arana (*c.* 1650-1724) qui participa au dictionnaire mandchou-mongol compilé en 1717 [121]. Elle avait paru depuis peu lorsque mGon-po skyabs composa son *Histoire du bouddhisme en Chine.*

Pour Ch. Atwood, l'histoire de Xuanzang est un bon exemple des deux modes de pensée qui se cotoyèrent en Mongolie à partir du XVIIe siècle : d'une part celle qui est associée à la culture bouddhique tibétaine et d'autre part celle, plus séculière, liée à une culture « sino-mandchoue » [122]. Ainsi que nous l'avons noté plus haut, jusqu'au XVIIe siècle, le savoir était transmis essentiellement par les religieux, dépendant largement de la culture tibétaine. Mais, à la fin du XVIe siècle, lorsque furent formées les « bannières » mongoles représentant l'autorité mandchoue, les Mongols recrutés pour être intégrés dans ces bannières commencèrent à constituer

---

[120] Macdonald (1962b), p. 544-545.

[121] Riftin (1987), p. 235.

[122] Atwood (1992/1993), p. 19. La forme des livres associée à ces deux catégories culturelles traduisait également cette distinction : les ouvrages religieux conservaient le format des *pothi* tandis que les textes profanes étaient plus souvent imprimés et reliés à la façon chinoise. Rawski (2005), p. 308.

une courroie de transmission importante dans une nouvelle circulation du savoir, entre les sphères chinoise et mongole [123].

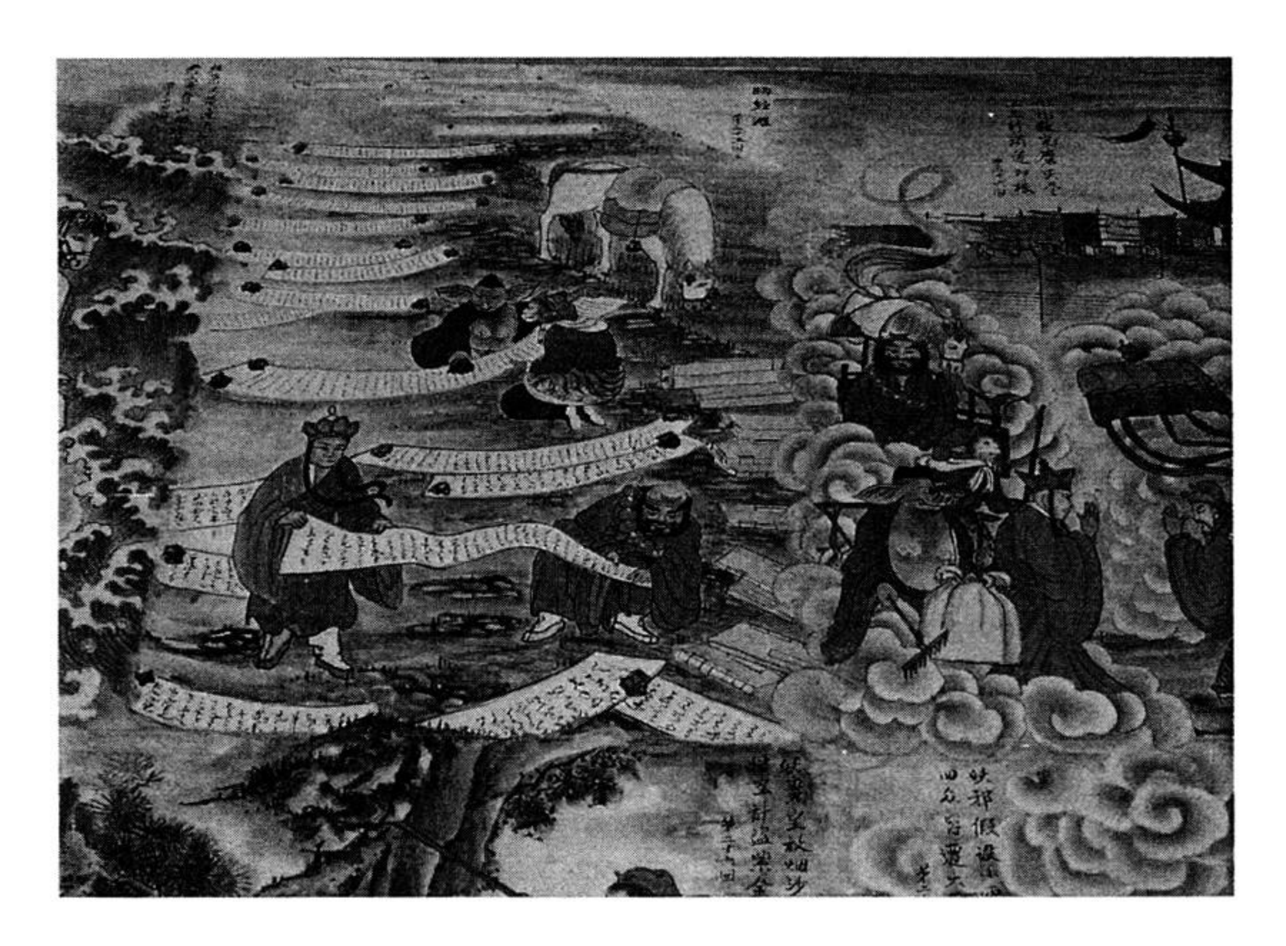


Fig. 1 : Peinture ayant pour thème le *Xiyou ji*. Monastère tibétain de Labrang (Gansu). Photo F. Wang-Toutain (2005).

Le roman de Wu Cheng'en, qui donnait une large place à la magie ainsi qu'au syncrétisme, fut largement diffusé par les Mongols demeurant dans les garnisons des bannières en Chine. À partir du XIX[e] siècle, c'est cette version romancée qui l'emportera. À cette époque, les ateliers de traduction et de publication étaient encore très liés aux monastères. Mais ce roman bénéficia d'un statut ambigu. Grâce aux ouvrages de mGon-po skyabs, l'un des héros, Xuanzang, était connu et vénéré dans les milieux

---

[123] Atwood (1992/1993).

ecclésiastiques pour ses hauts faits religieux et le roman de Wu Cheng'en fut de ce fait, lui aussi, souvent considéré comme un ouvrage bouddhique (*sudur*, sk. *sūtra*) [124]. C'est probablement pour cette raison que ce texte fut le premier roman chinois à être imprimé et put jouir d'une telle popularité. On notera que de nos jours, les aventures de Xuanzang et de son célèbre compagnon, Sun Wukong, continuent à ornementer les murs de certains monastères tibétains comme celui de Labrang en Amdo (fig. 1).

mGon-po skyabs et l'iconométrie bouddhique

L'iconographie bouddhique est particulièrement complexe en raison de la richesse du panthéon et des thèmes traités, mais aussi et surtout du fait de la diversité des styles selon les époques et les aires culturelles. Les traditions iconographiques bouddhiques chinoises et tibétaines présentent de ce fait de grandes dissemblances. Mais, régulièrement, tout au long des contacts qui furent établis entre ces deux traditions, il y eut des interactions réciproques. Lors de ces contacts, généralement patronnés par les dirigeants de l'empire chinois, des ouvrages de classification du panthéon bouddhique tibétain furent élaborés afin de servir d'outils de référence aux non-tibétains, artistes ou mécènes. Ainsi, alors que les empereurs Ming attachaient une grande importance à l'envoi d'œuvres de facture tibétaine produites dans les ateliers impériaux aux dignitaires ecclésiastiques tibétains [125], fut compilé un recueil intitulé *Image, nom et dhāraṇi merveilleux de tous les buddha et bodhisattva* (*Zhufo pusa miaoxiang minghao jingzhou* 诸佛菩萨妙相名号经咒). Le Musée Guimet conserve une magnifi-

---

[124] Cf. Atwood (1992/1993), p. 11. Dans son commentaire, Arana fait une critique acerbe des bouddhistes de son époque. Il donne une interprétation ésotérique du texte qui entraîne une conception élitiste des lecteurs. Cette traduction ne fut d'ailleurs pas publiée de son vivant.

[125] On commença dès lors à voir les prémisses d'une production ou d'un style sino-tibétain. Karmay (1975).

que édition xylographique de cet ouvrage, aujourd'hui fort rare, datée de 1431.

Avec les premiers empereurs de la dynastie mandchoue des Qing, les échanges entre la Chine et le Tibet prirent une ampleur nouvelle. Dans le domaine artistique, la production des ateliers impériaux (*zaoban chu* 造辦処), qui étaient situés dans les dépendances du palais impérial, fut considérable et son interaction avec l'art tibétain si forte que, ainsi que l'a suggéré Anne Chayet, au lieu d'utiliser l'expression « art sino-tibétain », il conviendrait plutôt de parler d'« art mandchou », ou mieux encore, d'« art de l'époque Qianlong », tant cet empereur a cherché, et réussi, à laisser une marque profonde dans l'art du bouddhisme tibétain grâce à son mécénat particulièrement actif.

On sait que l'empereur veillait personnellement à la fabrication des statues et qu'il fut un collectionneur et un mécène avisé. Tout comme il imprima sa marque sur l'ensemble du savoir livresque par la compilation d'encyclopédies, de recueils, de traités de classification et par le patronage de nouvelles éditions et traductions du canon bouddhique, il ordonna également la compilation de grands recueils iconographiques présentant l'ensemble du panthéon du bouddhisme tibétain. Pour évoquer son action en la matière, on fait généralement référence à la première édition du *Bidian zhulin* 秘殿珠林, un vaste inventaire des trésors bouddhiques et taoïques du palais impérial qui fut publiée en 1744 [126], et aux différents recueils consacrés aux panthéons bouddhiques réalisés par le troisième lCang-skya Hutuktu, notamment l'*Éloge aux saintes représentations de tous les buddha et bodhisattva* (*Zhu fo pusa shengxiang zan* 诸佛菩萨圣像赞) [127] et les *Trois cents icônes* (t. *sKu-brnyan sum-brgya*) [128]. Mais, si

---

[126] Berger (2003), p. 66. On notera que la compilation du *Shiqu baoji* 石渠宝集 qui porte sur l'ensemble des peintures et des calligraphies les plus anciennes, ne fut entreprise qu'après la publication du *Bidian zhulin*.

[127] Cet ouvrage comporte le dessin de 360 déités, classées selon l'ordre du *Qianzi wen* 千子文 en 23 catégories. Chaque statue est accompagnée de son nom en quatre langues (chinois, manchou, mongol et tibétain) ainsi que d'un éloge en chinois.

lCang-skya Hutuktu joua effectivement un rôle de premier plan dans la typologie de l'art tibétain et dans sa diffusion en milieu chinois, il n'en reste pas moins que mGon-po skyabs fut assurément l'un des précurseurs, et qu'il participa activement à l'élaboration des systèmes de définition et de classification du panthéon bouddhique tibétain.

En 1741 (6[e] année de l'ère *qianlong*), mGon-po skyabs traduisit en effet en chinois, à partir de la version tibétaine, un petit traité indien d'iconométrie bouddhique. Se distinguant en cela de son homologue chinois, le canon tibétain inclut dans la section du *bsTan-'gyur* des ouvrages ayant trait aux cinq grandes sciences, notamment à « la science du faire » (t. *bzo-ba rig-pa*). C'est parmi eux que se trouve la traduction tibétaine de ce traité indien. Elle porte un long titre *(Les caractéristiques dotées des dix forces, des représentations magnifiquement proportionnées, semblables à l'arbre Nyagrodha* [129]*, du corps des buddha* [130]*)* que mGon-po skyabs rendit en chinois de façon plus sobre, *Sūtra des mesures pour la fabrication de représentations* (*Zaoxiang liangdu jing* 造像量度经) [131].

Deux versions sanskrites de ce texte nous sont parvenues et d'après la célèbre tradition artistique tibétaine de sMan-thang-pa (XV[e] siècle), il en existait quatre versions tibétaines [132]. Par sa présentation générale, ce texte

---

[128] Cf. notamment Raghu Vira et Lokesh Chandra (1961-1972).

[129] L'arbre Nyagrodha, ou *Ficus indica*, mentionné dans les titres tibétain et sanskrit ainsi que dans le corps du texte dans les versions chinoise et tibétaine, est un arbre assez répandu sur le continent indien. Il se caractérise par sa hauteur et par le fait qu'il se dresse bien droit, ses branches abondantes retombant de façon parfaitement symétrique. Pour Tucci, le composé *Nyagrodha parimaṇḍala* fait référence au fait que dans la figuration du Buddha, la hauteur doit être égale à l'envergure des deux bras écartés. Tucci (1949), p. 295.

[130] Titre tibétain : *Sangs-rgyas kyi sku'i gzugs-brnyan gyi mtshan-nid mtho-bcu-pa shing nya-gro-dha ltar chu-sheng gab-pa shes bya-ba* ; titre sanskrit : *Daśatala-nyagrodha-parimaṇḍala-buddhapratima-lakṣaṇa-namā.*

[131] Une traduction anglaise de cet ouvrage fut publiée en 2000, mais je n'ai pas pu la consulter. Cf. Cai (2000).

[132] Tucci (1949), p. 292 ; Tillemans (2004), p. 63.

s'apparente à un *sūtra*[133]. Les propos qu'il contient sont en effet attribués au Buddha qui les aurait tenu à la demande de Śāriputra alors que l'Éveillé s'apprêtait à aller donner un enseignement à sa mère dans les cieux, épisode dont on connaît le lien étroit avec la légende de la première représentation du Buddha. On notera que le texte tibétain parle des cieux Tuṣita (dGa'-ldan) alors que le texte chinois se réfère aux cieux des Trente-trois (Sanshisan tian 三十三天, s. Trāyastriṃśa)[134]. Cette variante dans la traduction de mGon-po skyabs peut s'expliquer par le désir de celui-ci de se conformer à la tradition chinoise existante.

Malgré cette apparence de *sūtra*, il est tout à fait justifié d'avoir classé ce texte dans la catégorie des traités, car son contenu est essentiellement technique, consacré aux mesures et aux proportions permettant de représenter un Buddha. Toutefois, ce n'est pas ce texte en lui-même qui semble avoir intéressé les Chinois, mais le commentaire qu'y adjoignit mGon-po skyabs. La preuve en est que la traduction de ce petit *sūtra* n'a été conservée de manière autonome que dans le *Supplément au Canon bouddhique chinois* (*Zokuzōkyō* 续藏经)[135], et qu'elle ne figure dans le *Taishō* qu'à l'intérieur du commentaire composé par mGon-po skyabs : *Explications concernant le sūtra des mesures pour la fabrication de représentations* (*Zaoxiang liangdu jing jie* 造像量度经解)[136]. Ce texte avait déjà suscité des commentaires en Inde même et l'un d'eux, traduit relativement tôt en tibétain, est conservé dans le *bsTan-'gyur*[137]. Le sutra et son commentaire sont les seuls ouvrages relatifs à l'art mentionnés par Bu-ston (1290-1364)[138], ce grand polygraphe qui, outre la compilation du canon, joua un

---

133 Il commence par la célèbre formule, « Ainsi l'ai-je entendu dire » (ch. *ru shi wo wen* 如是我闻) et se termine par la réjouissance de l'auditoire après l'enseignement du Buddha.

134 Sharf (1996).

135 Vol. 36.

136 *T.* 1419, vol. 21. Le *Zokuzōkyō* (vol. 87) a également recueilli une autre édition de ce commentaire.

137 Tucci (1949), p. 292.

138 Tucci (1949), p. 292 ; Tillemans (2004), p. 64.

rôle non négligeable dans le développement et la structuration de l'art bouddhique tibétain.

Avec ce traité d'iconométrie, si important dans la tradition indo-tibétaine, nous retrouvons le maître tibétain du monastère de Co-ne, Zhuoyang Luozan, dont nous avons souligné le rôle dans la traduction en chinois du rituel d'offrande aux *buddha* de médecine. Ici encore, il joua un rôle décisif auprès de mGon-po skyabs ainsi que ce dernier l'indique dans sa préface au traité. Après avoir précisé que lui-même se sentait fort concerné par les problèmes d'iconométrie bouddhique depuis une longue date, mGon-po skyabs ajoute en effet ceci :

> Mais si l'on ne s'appuie pas sur le sens des *sūtra* enseignés par le Buddha, on ne peut faire preuve d'expertise. C'est pourquoi je retardais continuellement [un éventuel travail en ce domaine]. C'est alors que le Lama, précepteur national portant le titre de *Chong fan jingjue*, du temple appelé par décret impérial temple Chanding [t. Co-ne], de la région de Taozhou dans le Shaanxi, vint pour une audience impériale. [L'ayant rencontré] par hasard dans les bureaux de l'administration, je lui parlai de ce problème. Il me fit les recommandations suivantes : « Le *Sūtra des mesures pour fabriquer des représentations prêché à la demande de Śāriputra* est le plus ancien. Il est détaillé et complet. Vous devriez le traduire et le diffuser. » Ces paroles me réjouirent grandement et je promis respectueusement d'agir ainsi. Un mois plus tard, le précepteur national m'offrit un exemplaire de cet ouvrage ainsi que cinq dessins. [139]

mGon-po skyabs précise ensuite qu'il eut recours à des sources extérieures à ce *sūtra* pour le compléter, intégrant certaines de ces informations au sein même du texte, en regroupant d'autres dans des annexes à la fin de l'ouvrage [140]. Cependant, pour achever son travail, il semble que mGon-po

---

[139] *T.* 1419, vol. 21, p. 939 b.

[140] La phrase « mGon-po skybas traduisit et expliqua » (*Gongbu zhibu yi ping jieshu* 工布直布译并解述) précédant ce commentaire dans l'édition du *Taishō* est d'ailleurs à cet égard tout à fait significative (*T.* 1419, vol. 21, 941b). De même dans sa préface, le troisième lCang-skya Hutuktu écrit : « Il traduisit tout particulièrement le *Sūtra de la fabrication des représentations par Śāriputra* et ajouta lui-même un commentaire »

skyabs sollicita l'aide du troisième lCang-skya Hutuktu, alors âgé de vingt-cinq ans. Celui-ci indique en effet dans la préface à ce traité qu'après que mGon-po skyabs lui eut confié l'ouvrage pour qu'il le révisât, il le relut plusieurs fois attentivement et remit de l'ordre dans son agencement. Il ne mentionne pas un éventuel ajout de peinture. Cependant, le moine Cishan 慈善, qui rédigea lui aussi une préface au traité, réduit à presque rien le rôle du lCang-skya dans la rédaction de cet ouvrage. Il écrit :

> [mGon-po skyabs] rencontra le précepteur national *jingjue* qui lui procura des dessins de représentations de Buddha ainsi que le *Sūtra des mesures*. Cela correspondait tout à fait au désir de mGon-po skyabs. C'est pourquoi celui-ci l'imprima et le diffusa largement. Il se trouve qu'à ce moment-là, le grand précepteur national portant le titre de *guanding* [lCang-skya Hutuktu] était malade et qu'il prenait des bains dans les sources d'eau chaude. Le prince [mGon-po skyabs] alla prendre de ses nouvelles.

En chemin, mGon-po skyabs s'arrêta dans l'ermitage de Cishan et tous deux eurent une discussion passionnée au cours de laquelle mGon-po skyabs montra sa traduction du traité. Admiratif, Cishan décida d'en composer une préface.

Preuve de l'importance accordée à ce traité d'iconométrie, cinq préfaces en accompagnent l'édition, sans compter celle de mGon-po skyabs lui-même [141]. Celle du prince impérial Yinlu est la plus tardive (1748). Les quatre premières furent composées entre 1741 et 1742 par le troisième

---

(*te yichu Shilifo zaoxiang jing qin jia zhushu* 特译出舍利弗造像经亲加注述, p. 936c). Une mention similaire est faite par le prince impérial Yinlu dans sa préface à cet ouvrage : « [mGon-po skyabs] traduisit le *Sūtra des mesures* en un *juan*. De sa propre main, il ajouta un commentaire. » (*fanyi Liangdu jing yi juan, shoujia zhushi* 翻译量度经一卷手加注释, p. 936a).

[141] On notera que chacune de ces préfaces fut composée à l'occasion d'une célébration bouddhique (réalisation de l'Éveil par Śākyamuni, descente des cieux des Trente-trois, premier sermon) ; seule la préface du prince impérial fut composée lors d'une fête « mixte », celle du 15e jour du 7e mois.

lCang-skya Hutuktu et trois autres moines, Dingguang jiezhu 定光界珠, Mingding 明鼎 [142] et Cishan déjà mentionné.

Alors que le troisième lCang-skya et le religieux Cishan se montrent assez critiques à l'égard de la tradition iconographique chinoise, jugée superficielle quant aux règles authentiques de représentation [143], mGon-po skyabs distingue dans sa préface deux traditions, la chinoise (*hanshi* 汉式) et l'indienne (*fanshi* 梵式) sans émettre de critiques particulièrement virulentes sur la première qu'il définit finalement comme inspirée de modèles provenant de l'Inde. Il fait remonter l'origine de la tradition chinoise à une statue du Buddha en or, butin de guerre lors des combats avec les Xiongnu sous l'empereur Wudi des Han. Nous avons déjà noté l'importance de cet épisode dans la création d'une histoire de la nation mongole. Quant au style indien, mGon-po skyabs en situe l'origine avec l'arrivée en Chine sous les Yuan du maître népalais Anige 阿尼哥. On constatera le manque de rigueur et de logique d'une telle présentation qui ne rend guère compte de la réalité complexe du développement de l'iconographie bouddhique en Chine.

Alors que le canon chinois ne comporte aucun traité technique sur la façon de représenter un *buddha*, le canon tibétain compte plusieurs ouvrages de ce type. De même, l'examen des *Œuvres complètes* (t. *gSung-'bum*) des grands maîtres tibétains tout au long de l'histoire montre que beaucoup d'entre eux s'intéressèrent de très près à l'exécution d'images bouddhiques. La valeur liturgique accordée à l'iconométrie, déjà grande en Inde, a été encore accrue au Tibet alors qu'en Chine elle semble avoir cédé le pas devant des préoccupations esthétiques différentes basées sur des concep-

---

[142] Et non Dingming comme indiqué *in* Berger (2003), p. 84.

[143] Le lCang-skya Hutuktu note que malgré leur dévotion et leur respect, les artistes ne façonnèrent que l'apparence extérieure des représentations, ne réussissant pas à faire apparaître « l'extraordinaire des traces véritables » (T. 1419, vol. 21, p. 936c). Quant à Cishan, il indique : « Bien que ceux qui fabriquèrent [des représentations] furent nombreux, ceux qui le firent conformément à l'enseignement furent très peu. » (p. 938b).

tions taoïques (telles que le mouvement de l'énergie, *qi* 气) et les interprétations de l'école Chan.

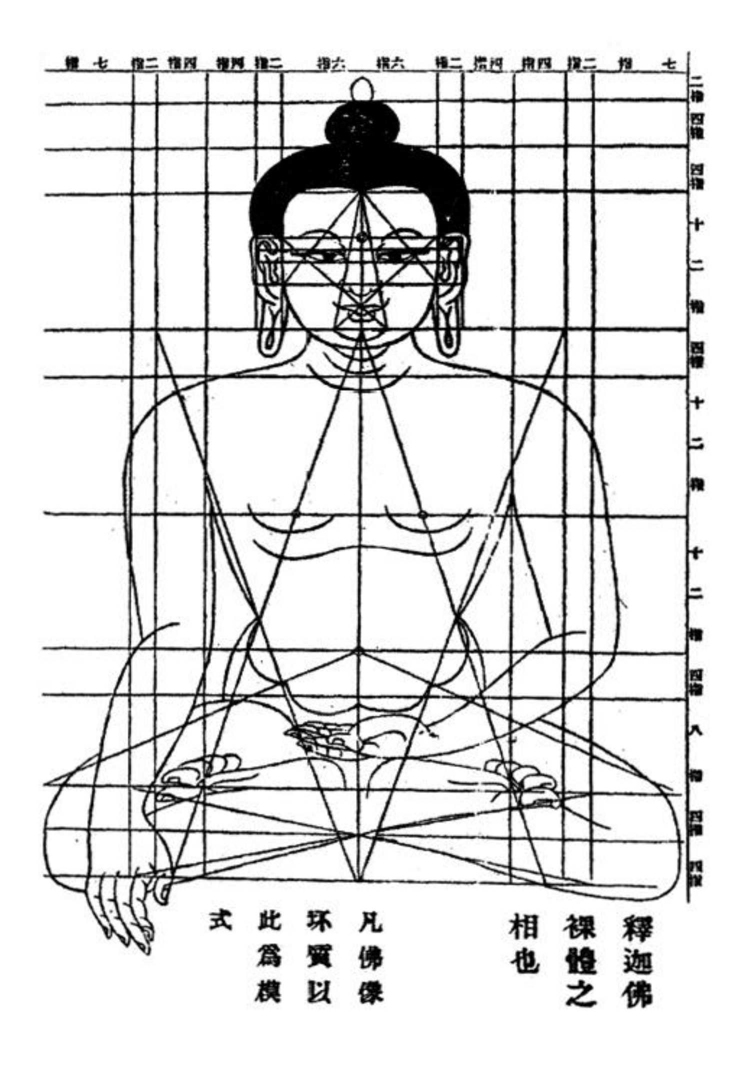


Fig. 2 : Grille de référence pour représenter le Buddha (extraite du traité d'iconométrie de mGon-po skyabs).

Dans le bouddhisme indo-tibétain, l'importance donnée aux mesures et à la hiérarchie des proportions fut à l'origine d'âpres discussions entre les tenants de traditions divergentes [144]. Elle conduisit également les artis-

[144] Tucci (1949), p. 291-299 ; Chayet (1994), p. 156 *sq.* Les termes « marques caractéristiques » (*mtshan nyid*), « mesure » (*tshad* ou *tshad kyi mtshan*) et « proportions »

tes à concevoir un ensemble complexe de lignes unissant différents points à la surface du corps d'une déité, celle-ci étant par ailleurs représentée au sein d'un quadrillage régulier de lignes verticales et horizontales servant à la fois d'échelle et de repères. La figure 2, présentée dans l'ouvrage de mGon-po skyabs en est un magnifique exemple [145]. Ces grilles de référence de l'iconométrie indo-tibétaine eurent une influence assez grande dans la médecine car elles permettaient une meilleure compréhension de l'anatomie. Il est vrai que la tradition médicale chinoise avait très tôt établi, elle aussi, des diagrammes sur lesquels les points d'acupuncture ou de moxibustion étaient indiqués dans les cases d'une grille et qu'elle fixa certaines unités de mesure anthropométriques utilisées d'ailleurs par la suite au Tibet [146]. Mais les conceptions chinoises de l'anatomie relevaient, là encore, peut-être plus d'une spéculation sur les courants d'énergie et les correspondances entre les éléments que sur une observation concrète et précise du corps. On peut noter, ainsi que le fait mGon-po skyabs dans sa préface, que c'est au Népalais Anige que Qubilai demanda de restaurer une statue chinoise exposant les points d'acupuncture et de moxibustion [147]. À la fin du XVIIe siècle, les grilles de référence de l'iconométrie bouddhique servirent à l'élaboration des planches illustrant le grand traité de médecine composé par le Régent Sangs-rgyas rgya-mtsho déjà évoqué [148]. Il est probable qu'en retour, les représentations bouddhiques furent influencées par certains détails de ces planches anatomiques.

Le *Sūtra des mesures pour la fabrication de représentations* n'avait pas pour but essentiel de véhiculer des positions doctrinales précises. Il se distinguait en outre des vastes « panthéons bouddhiques » par son contenu très technique. Pour ces raisons, on a pensé qu'il avait pu servir de manuel,

---

(*cha-tshad*) apparaissent très clairement dans le titre des ouvrages tibétains relatifs à l'exécution d'images de Buddha.

[145] Les côtés de chaque carreau indiquent les mesures en « doigts » (s. *aṅguli*, ch. *zhi* 指).

[146] Meyer (1990), p. 42.

[147] *T.* 1419, vol. 21, p. 939b ; Atwood (2004), p. 345 ; Tillemans (2004), p. 69.

[148] Meyer (1990).

d'ouvrage de référence. Mais, ainsi que l'a noté Lo Bue [149], les techniques artistiques sont souvent transmises de façon orale et ne sont pas toujours en accord avec les systèmes sophistiqués élaborés par les érudits religieux dans leurs écrits ; ceux-ci cherchent moins, en effet, à donner des solutions précises à des problèmes concrets qu'à intégrer les règles générales d'iconographie dans une pensée scholastique visant à établir des correspondances symboliques. Il est vrai que le traité de mGon-po skyabs comporte des planches avec des grilles de référence et de mesure qui peuvent aider efficacement les artistes à exécuter des réprésentations correctes, ainsi que le remarque le religieux Cishan dans sa préface [150]. Il me semble cependant risqué d'affirmer que ce traité fut utilisé couramment par les artistes, si ce n'est peut-être effectivement sous le règne de Qianlong dans les ateliers impériaux. Une utilisation véritablement très répandue est plus difficile à justifier. Ce traité fut certes régulièrement réimprimé par la suite [151], mais ce ne fut pas tant, me semble t-il, à l'attention des artistes qu'à celle des amateurs ou des historiens de l'art tibétain. En effet, si les panthéons bouddhiques réalisés par le troisième lCang-kya Hutuktu furent très tôt conçus comme des ouvrages de référence en Occident pour étudier l'iconographie du boudhhisme tibétain, c'est le traité de mGon-po skyabs qui marqua, et marque encore profondément, les études sur l'iconographie bouddhique tibétaine en Chine. Actuellement, l'influence de cet ouvrage est telle que certains chercheurs chinois s'y réfèrent systématiquement pour expliquer l'exécution et la composition d'œuvres tibétaines, même lorsque celles-ci datent du XIe siècle et sont donc antérieures même à la traduction tibétaine faite au XIIIe siècle [152].

---

[149] Lo Bue (1996).

[150] *T.* 1419, vol. 19, p. 938b.

[151] Le fonds de la Société asiatique à Paris possède un exemplaire imprimé en la 13e année de l'ère *tongzhi* (1875) dans la célèbre imprimerie bouddhique de Nankin (Jinling kejing chu 金陵刻经处).

[152] Su (1996) ; Huo et Li (2001).

Conclusion

On ne connaît pratiquement rien de la vie privée de mGon-po skyabs. Eut-il des enfants ? Où habitait-il ? Même la date de sa mort (sans parler de celle de sa naissance) reste énigmatique. Pourtant, ce prince mongol se révèle une figure marquante de la période de bouillonnement interculturel qui caractérise les débuts de la dynastie des Qing. Dans le cadre tibétain, il vécut en effet dans l'effervescence qui suivit l'action particulièrement dynamique du cinquième Dalai Lama et de son Régent en faveur du développement de la culture tibétaine. C'est également à son époque que le bouddhisme tibétain connut une faveur toute particulière auprès des empereurs mandchous. Cette faveur, on l'a vu, n'était pas seulement due à des considérations politiques, mais aussi à un intérêt sincère pour cet enseignement, ainsi qu'en témoigne le tombeau de Qianlong dans l'élaboraton duquel mGon-po skyabs contribuera par ses traductions. En tant que mongol, mGon-po skyabs fut également sensible au désir de son peuple – plus ou moins suscité ou orchestré par les Mandchous – de se forger une nouvelle histoire au sein de l'empire mandchou. Maîtrisant parfaitement le mongol, le chinois et le tibétain, mGon-po skyabs joua un rôle capital à la fois en tant que traducteur et auteur, dans la circulation du savoir entre les communautés mongoles, chinoises et tibétaines. À la base de toutes ses activités, on retrouve son intérêt pour le bouddhisme, qu'il s'agisse de doctrine, de pratique rituelle ou des grandes sciences périphériques telles que la philologie, la médecine, l'histoire ou l'art. Dans ces domaines, ce prince mongol fut souvent un précurseur ou du moins fit-il preuve d'une efficacité remarquable dans la diffusion des connaissances et des outils qui en permettaient la compréhension. Mais, ainsi que nous l'avons vu, il fut également, de façon plus ou moins consciente, un vecteur important dans la diffusion de nouveaux concepts politiques et idéologiques.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations

T. : *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經, Tokyo, 1924-1935.
CCTBC : *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (bKah-hgyur and Bstan-hgyur),* edited by Hakuju Ui, Munetada Suzuki, Yensho Kanakura and Tokan Tada, Tohoku Imperial University, Sendai, 1934.

Ouvrages et articles

ATWOOD Christopher (1992/1993)
"The marvellous Lama in Mongolia : the phenomenology of a cultural borrowing", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.*, t. XLVI (1), p. 3-30.
ATWOOD Christopher (2004)
Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire, Bloomington : Indiana University.
BAWDEN Charles (1989)
The Modern History of Mongolia, 2nd ed., New York : Kegan Paul International.
BENTOR Yael (1994)
"Tibetan Relic Classifications", in *Tibetan Studies, Proceedings of the VIth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, (Fagernes, 1992)*, Per Kvaerne (ed.), Oslo : The Institute for Comparative Research in Human Culture, vol. 2, p. 16-30.
BERGER Patricia (2003)
Empire of Emptiness. Buddhist Art and Political Authority in Qing China, Honolulu : University of Hawai'i Press.
BIRA Shagdar (1970)
Mongolian Historical Literature of the XVII-XIX centuries written in Tibetan, trans. Stanley N. Frye , Bloomington : the Mongolia Society, the Tibet Society.

BOUILLARD Georges (1923)
Pékin et ses environs, septième série. Hsiang Shan ou Parc de Chasse, Pékin : Nachbaur.
CAI Jingfeng (2000)
The Buddhist Canon of Iconometry : Zaoxing liangdu jing ; with supplement. A Tibetan-Chinese translation from about 1742 by mGon-po skyabs (Gompojab), Ulm : Fabri Verlag.
CHAYET Anne (1994)
Art et archéologie du Tibet, Paris : Picard.
CHIA Ning (1993)
"The Lifanyuan and the Inner Asian rituals in the Early Qing (1644-1795)", *Late Imperial China*, vol. 14, n° 1 (June), p. 60-92.
CLARK Walter Eugene (1937)
Two Lamaistic Pantheons, Harvard-Yenching Monograph Series, vol. 3-4, Cambridge : Harvard University Press.
CROSSLEY Pamela et RAWSKI Evelyn S. (1993)
"A profile of the Manchu language in Ch'ing history", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 53, n° 1, p. 63-102.
CROSSLEY Pamela (1999),
A Translucent Mirror. History and Identity in Qing imperial Ideology, London : University of California Press.
DE LA VALLEE POUSSIN Louis (1962)
Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tunhuang in the India Office Library, Oxford : Oxford University Press.
DE ROSSI FILIBECK Elena (1994)
Catalogue of the Tucci Tibetan Fund in the Library of IsMEO, vol. 1, Rome : IsMEO.
DHARMATALA Damcho Gyatsho (1987)
Rosary of White Lotuses. Being a Clear Account of how the Precious Teaching of the Buddha appeared and spread in the great Hor country, translated by Piotr Klafkowski, Asiatische Forschungen, vol. 95, Wiesbaden : Otto Harrassowitz.
DPA'-BO gTsug-lag 'phreng-ba (1986)
Chos-'byung mkhas-pa'i dga-ston, Pékin : Mi-rigs dpe-skrun khang.

ELVERSKOG Carl (2000)
Buddhism, History and Power: The Jewel translucent sūtra and the formation of Mongol identity, Bloomington : Indiana University (thèse non publiée).

FARQUHAR David (1960)
The Ch'ing Administration of Mongolia up to the Nineteenth Century, Ph. D. Dissertation, Harvard University.

FARQUHAR David (1978)
"Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 38, n° 1, p. 5-35.

HEISSIG Walther (1954)
Die Pekinger Lamaischen Blockdrucke in Mongolischer Sprache, Wiesbaden : Otto Harrassowitz.

HEISSIG Walther (1959)
Die Familien-und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen. I. 16-18. Jahrhundert, Asiatische Forschungen, Bd 5, Wiesbaden : Otto Harrassowitz.

HUANG Hao 黄颢 (1993)
Zai Beijing de zangzu wenwu 在北京的藏族文物, Pékin : Minzu chubanshe.

HUMMEL Arthur (ed.) (1943)
Eminent Chinese of the Ch'ing Period, Washington, D. C. : Government Printing Office.

HUO Wei 霍巍, LI Yongxian 李永宪 (2001)
Xizang xibu fojiao yishu 西藏西部佛教艺术 [The Buddhist Art in Western Tibet], Chengdu : Sichuan renmin chubanshe.

KARMAY Heather (1975)
Early Sino-Tibetan Art, Warminster, England : Aris and Phillis.

LAUFER Berthold (1916)
"Loan-words in Tibetan", *T'oung Pao*, XVII, p. 438-552.

LO BUE Eberto (1996)
"Tibetan Literature on Art", *in* José Ignacio Cabezon et Roger Jackson (ed.), *Tibetan Literature. Studies in genre*, New York : Snow Lion Publications, p. 470-484.

LOKESH CHANDRA (1991)
Buddhist Iconography, New Delhi : International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan. Compact edition.
LUO Wenhua 罗文花 (2000)
« Qinggong liupin Folou moshi de xingcheng 清宫六品佛楼模式的形成 » [Formation du style des bâtiments bouddhiques en six sections du palais impérial], *Gugong bowuyuan yuankan* 故宫博物院院刊, 90 / 4, p. 64-79.
MACDONALD Ariane, 1962b
« Note sur la diffusion de la 'théorie des quatre fils du ciel' au Tibet », *Journal Asiatique*, t. 252, p. 531-548.
MACDONALD Ariane (1962)
Le maṇḍala du Mañjuśrīmūlakalpa, Paris : Maisonneuve.
MARTIN Dan (1997)
Tibetan Histories. A Bibliography of Tibetan-Language Historical Works, London : Serindia Publications.
MEYER Fernand (1990)
« Introduction à l'étude d'une série de peintures médicales crée à Lhasa au XVIIe siècle », *Tibetan Studies, Proceedings of the VIth Seminar of the International Association for Tibetan Studies (Fagernes, 1992)*, Per Kvaerne (ed.), Oslo : Institute for Comparative Research in Human Culture, vol. I, p. 29-58.
OLIVOVA Lucie (2003)
"Tibetan Temples in the Forbidden City (An Architectural Introduction)", *Archiv Orientalni*, 71, n° 3, p. 409-432.
POPPE Nicholas (1967)
The Twelve Deeds of Buddha, A Mongolian Version of the Lalitavistara. Mongolian Text, Notes and English Translation, Wiesbaden : Otto Harrassowitz.
POPPE Nicholas, HURVITZ Leon et HIDEHIRO Okada (1964)
Catalogue of the Manchu-Mongol section of the Toyo Bunko, Tokyo : The Toyo Bunko and the University Press of Washington.

PYTHON Pierre (1973)
Vinaya-viniścaya-Upāli-paripṛcchā (Enquête d'Upāli pour une exégèse de la discipline), Paris : Adrien-Maisonneuve.
RAGHU VIRA et LOKESH CHANDRA (ed.) (1961-1962)
A New Tibeto-Mongol Pantheon, New Delhi : International Academy of Indian Culture.
RAGHU VIRA (1941)
Alikalibijaharam, being a Sanskrit-Tibetan-Mongolian Abecedarium, Lahore : Sarabati Vihara series.
RAWSKI Evelyn S. (1991)
"Ch'ing imperial Marriage and Problems of Rulership", *in* Rubie S. Watson and Patricia B. Ebrey (ed.), *Marriage and inequality in Chinese Society*, Berkeley : University of California Press, p. 170-203.
RAWSKI Evelyn S. (1998)
The Last Emperors. A Social History of Qing Imperial Institutions, Berkeley, Los Angeles and London : University of California Press.
RAWSKI Evelyn S. (2005)
"Qing publishing in Non-Han languages", in *Printing and book culture in late imperial China*, Berkeley : University of California Press, XVI, p. 304-331.
RIFTIN Boris (1987)
"Mongolian Translations of Old Chinese Novels and Stories – A tentative bibliographic Survey (translated by Jeanne Kelly)", *in* Claudine Salmon (éd.), *Literary Migrations*, Pékin : International Culture Publication Corporation.
ROERICH George (1996)
The Blue Annals, Delhi : Motilal Banarsidass, (1re éd., 1949).
SCHERRER-SCHAUB Cristina (1994)
"Some *dhāraṇi* written on paper functioning as dharmakāya relics. A tentative approach to PT. 350", in *Tibetan Studies, Proceedings of the VIth Seminar of the International Association for Tibetan Studies (Fagernes, 1992)*, Per Kvaerne (ed.), Oslo : The Institute for Comparative Research in Human Culture, vol. 2, p. 711-727.
SCHOPEN Gregory (1985)

"The Bodhigarbhālaṃkāralakśa and Vimaloṣṇīṣa-dhāraṇi in Indian inscriptions", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie*, Bd XXIX, Wien : Austrian Academy of Sciences Press, p. 119-150.

SHARF Robert H. (1996)
"The Scripture on the Production of Buddha Images", in *Religion of China in Practice*, Donald S. Lopez Jr. (ed.), Princeton : Princeton University Press, p. 261-267.

SMITH Gene (1969)
University of Washington Tibetan Catalogue, Seattle : University of Washington, 2 vol.

SU Bai 宿白 (1996)
Zhongguo shiku si yanjiu 中国石窟寺研究, Pékin : Wenwu chubanshe.

TAUBE Manfred (1966)
Tibetische Handschriften und Blockdrucke, Teil 1-4, Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, XI, 1-4, Wiesbaden : Otto Harrassowitz.

THU'U bKwan (1984)
Thu'u bkwan grub-mtha, Lanzhou : Gansu minzu chubanshe.

TILLEMANS Tom (2004)
« *Zaoxiang liangdu jing* yanjiu zongshu 造像量度经研究综述 », *Gugong bowuyuan yuankan* 故宫博物院院刊, 2, 112, p. 60-73.

TUCCI Giuseppe (1949)
Tibetan Painted Scrolls, Rome : Libreria dello Stato.

TUCCI Giuseppe (1971)
Deb-t'er dmar po gsar ma. Tibetan Chronicles by bSod nams grags pa, vol. 1. Serie Orientale Roma 24, IsMEO.

USPENSKY Vladimir (1988)
"Qoricar-Mergen as an incarnation of Padmasambhava : A legend about the propagation of Buddhism in Mongolia", *Proceedings of the IVth Seminar of the International Association for Tibetan Studies*

(Munich, 1985), Helga Uebach and Jampa Parglung (ed.), München : Bayerische Akademie der Wissenschaften, p. 916.

USPENSKY Vladimir (1997)
Prince Yunli (1697-1738), Manchu Statesman and Tibetan Buddhism, Tokyo : Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

VOSTRIKOV Andrew Ivanovich(1970)
Tibetan Historical Literature, translated from the Russian by Harish Chandra Gupta, Calcutta : Indian Studies.

WANG Jiapeng 王家鹏 (2000)
« Gugong liupin Folou Fanhua lou kao 故宫六品佛楼梵花楼考 » [Étude sur le Fanhua lou, chapelle bouddhique à six sections du Gugong], *Ming Qing luncong* 明清论丛, vol. 1, Pékin : Kaogu wenwu chubanshe, p. 428-440.

WANG-TOUTAIN Françoise (2005)
« Les cercueils du tombeau de l'empereur Qianlong », *Arts Asiatiques*, 60, p. 62-84.

XU Guangyuan 徐广源 (2001)
Qing Dongling shihua 清东陵史话, Pékin : Xinshijie chubanshe.

YONTEN Gyatso (1994)
« Le monastère de La-mo bde-chen dans l'Amdo », *Tibetan Studies, Proceedings of the VI*[th] *Seminar of the International Association for Tibetan Studies (Fagernes, 1992)*, Per Kvaerne (ed.), Oslo : Institute for Comparative Research in Human Culture, vol. I, p. 981-989.

Résumé

Françoise WANG-TOUTAIN : Circulation du savoir entre la Chine, la Mongolie et le Tibet au XVIII[e] siècle. Le prince mGon-po skyabs

Maîtrisant parfaitement le mongol, le chinois et le tibétain, mGon-po skyabs est une figure marquante de la période de bouillonnement interculturel qui caractérise les débuts de la dynastie des Qing. Pour des raisons politiques, mais aussi par intérêt personnel, les premiers empereurs mandchous apportèrent un large soutien au bouddhisme tibétain. mGon-po skyabs fut particulièrement actif dans la première moitié du XVIII[e] siècle. À la base de toutes ses activités, on retrouve son intérêt pour le bouddhisme, qu'il s'agisse de doctrine, de pratique rituelle ou des grandes sciences périphériques telles que philologie, médecine, histoire ou art. Dans ces domaines, ce prince mongol fut souvent un précurseur ou du moins fit-il preuve d'une efficacité remarquable dans la diffusion des connaissances et des outils qui en permettaient la compréhension. il fut également, de façon plus ou moins consciente, un vecteur important dans la diffusion de nouveaux concepts politiques et idéologiques.

Abstract

Françoise WANG-TOUTAIN : The circulation of knowledge between China, Mongolia and Tibet in the eighteenth century : Prince mGon-po skyabs"

Having perfectly mastered Mongol, Chinese and Tibetan, mGon-po skyabs was an outstanding figure in the period of intercultural ferment that characterized the beginning of the Qing dynasty. For political reasons as well as personal interest, the first Manchu emperors particularly favored Tibetan Buddhism. Prince mGon-po skyabs was particularly active in the first half of the eighteenth century, and, in all of his endeavors – in doctrine or ritual practice, or peripheral sciences such as philology, medicine, history or art – one discovers his concern for Buddhism. In all these fields, this Mongol prince was often a forerunner or at least proved to be remarkably efficient in the diffusion of knowledge and the creation of tools that enabled others to understand them. And, more or less consciously, he was an important agent in the diffusion of new political and ideological concepts.